

## ※ 文哲譯粹 ※

# 幕末、明治陽明學與明清思想史

荻生茂博\* 著 陳俐君\*\* 譯 廖肇亨、陳威璿\*\*\* 編校

## 序

中國學界長期以來都認為儒家是唯心論哲學，尤其將陽明學視作主觀唯心論而視如敝屣；到了西元一九八〇年代——特別是後半期，隨著陽明學的評價變得正面，陽明學研究風氣也跟著盛行起來<sup>1</sup>。現在對於陽明學的評價仍未有定說，這似乎

---

編者註：原文除了一般的註解外，又另有補註，兩者間多所重複，本譯文將如實呈現，分別以「原註」和「原補註」標明。無標明者，為翻譯過程中為方便讀者複查而添加之補充資料。

\* 荻生茂博(1954-2006)，前日本山形縣立米澤女子短期大學教授。

\*\* 陳俐君，日本京都大學文學研究科碩士。

\*\*\* 廖肇亨，中央研究院中國文哲研究所研究員。陳威璿，國立臺灣大學中國文學系助理教授。

<sup>1</sup> (原補註\*1) 可參照土田健次郎：〈中國における宋明理學史研究〉，《東洋の思想と宗教》第4號(1987年6月)，頁100-119。張立文〈一九八〇年代の中國に於ける宋明理學研究の現状〉(《中國：社會と文化》第4號〔1989年6月〕，頁345-355) 梳理了過去十年間學界研究，將自己著作定位為《宋明理學研究》(1985年)。關於陽明學方面的研究，可參照錢明：〈當代中國的陽明學研究〉，《中國哲學論集》第13號(1987年10月)，頁67-78；疋田啟佑：〈中國に於ける陽明學研究の動向と陽明學國際研討會〉，《陽明學》第2號(1990年3月)，頁150-163。《陽明學》第5號裏譯載了代表當時陽明學復興權威《王陽明哲學研究》(1980年)的著者——沈善洪、王鳳賢的論文〈王陽明の心學とその積極的な影響について〉與浙江省社會科學院以王氏、錢氏二人的論述為中心發展而成的「國際陽明學研究中心」的介紹文章。「陽明學國際研討會」舉辦於王陽明故鄉浙江省餘姚市，是由浙江省社會科學院與餘姚市共同開辦的盛會。黃宗羲也是餘姚出身，因此浙江省社會科學院以王陽明與黃宗羲二人學問上之相互關係，作為研究發展重點(可參照佐野公治：〈黃宗羲研究の現状〉，《中國：社會と文化》第3號〔1988年6月〕，頁239-245)。沈善洪、王鳳賢二人的論文裏也主張了王、黃二氏的學問關係，而「國際陽明學研究中心」亦以「陽明學—黃宗羲—浙東學派」作為研究主軸。分別可見沈善洪、王鳳賢：〈王陽明の心學とその積極的な影響について〉，《陽明學》第5號(1993年3月)，頁2-24；〈國際

是現在中國學界所面臨的最大難題，其中與本文內容相關的研究中，值得注意的是魏常海〈王學對明治維新的先導作用〉<sup>2</sup>一文。如魏氏的論文標題所示，認同幕末日本陽明學與明治維新有著緊密關聯之觀點，並且肯定陽明學對日本的「近代化」發揮了作用<sup>3</sup>。

眾所周知，中國對儒家的重新評估是出自於經濟和思想的開放，提倡建設「近

---

陽明學研究センター」紹介》，《陽明學》第5號（1993年3月），頁155-156。另外，小島毅於〈もう一つの明儒學案——福建朱子學展開の物語〉（《中國哲學研究》第5號〔1993年3月〕，頁109-151）、〈中國儒教史の新たな研究視角について〉（《思想》第805號〔1991年〕，頁79-98）指出，中國思想史具有地域性質，學界所進行的明清思想史研究，側重源自黃宗羲《明儒學案》的浙江中心史觀；中國具有地域性的學派傳統似乎仍沿襲至今，而且小島氏指出，乍看之下理所當然的中國對於王陽明的重新評價，其中卻呈現了我們現今所面臨的問題性。

山下龍二解析了幕府末年與清末以降至一九六〇年代，日本與中國的陽明學研究之歷程，山下氏的論述至今對於中日兩國於陽明學上的研究仍占有重要地位，對於拙稿助益頗大。見山下龍二：〈中國思想研究はどう進められてきたか〉，《陽明學の研究》（東京：現代情報社，1971年），頁3-24。

<sup>2</sup> 魏常海：〈王學對明治維新的先導作用〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），1986年第1期，頁72-80。

<sup>3</sup> （原註1）其他如朱維錚：〈陽明學在近代〉，《走出中世紀》（上海：復旦大學出版社，2007年）；炎雲：〈略論陽明學對朝鮮、日本維新運動的影響〉，《紹興學刊》，1989年夏季號；王家驊：〈文化與發展——儒學與近代的百年歷程〉，收入葉坦、趙光遠主編：《文明的運勢》（北京：人民出版社，1992年）；李甦平：《聖人與武士：中日傳統文化與現代化之比較》（北京：中國人民大學出版社，1992年）；沈善洪、王鳳賢：〈王陽明の心學とその積極的な影響について〉，《陽明學》第5號（1993年3月）等研究。又，李威周〈日本陽明學派的哲學思想〉（《中日哲學思想論集》〔濟南：齊魯書社，1992年〕，頁191-224；初刊登於《青島師專學報》，1990年第1期）一文可作為佐證。

（原補註\*2）其他如王家驊：〈文化與發展——儒學與近代的百年歷程〉，收入葉坦、趙光遠主編：《文明的運勢》（北京：人民出版社，1992年），頁325-345；李甦平：《聖人與武士：中日傳統文化與現代化之比較》（北京：中國人民大學出版社，1992年），頁127；朱維錚：〈陽明學在近代〉，《走出中世紀》（上海：復旦大學出版社，2007年）；沈善洪、王鳳賢：〈王陽明の心學とその積極的な影響について〉，《陽明學》第5號（1993年3月），頁2-24；炎雲：〈略論陽明學對朝鮮、日本維新運動的影響〉，《紹興學刊》，1989年夏季號等研究。李威周以為：「有人認為日本陽明學是明治維新的思想準備和動力，準確地說它只是明治維新的思想準備的重要的一部分，不可誇大。」見李威周：〈日本陽明學派的哲學思想〉，《中日哲學思想論集》，頁222。又有李甦平：〈中日陽明學比較〉，張立文、李甦平主編：《中外儒學比較研究》（北京：東方出版社，1998年），頁217-227。

代（現代）化」與「中國化社會主義精神文明」所產生的。中國之所以貶抑陽明學，一方面是由於俄國日丹諾夫(1896-1948)的理論主張，哲學史即是以唯物論和唯心論的鬥爭歷史作為評價基礎；同時陽明也曾是鎮壓農民叛亂的將領，二者恰好形成「體」和「用」的關係。至於對陽明學的重新評估，是為了表示哲學史與歷史學欲使由唯物論對唯心論及農民鬥爭一元論革命史觀的規訓下，所導致的善惡二元對立的歷史單純化，並由以偏概全的理解方式跳脫出來。陽明學的負面評價，與清末中國恢復國家主權迄今，世人對於李卓吾所抱持的正面評價，有著明顯矛盾<sup>4</sup>；陽明以及陽明學的重新評估，是高喊「實事求是」口號下的必然結果。

然而，從其他角度來看，陽明學的重新評估是上述所提的政策下，明末清初的思潮評價的一環。人們欲從被視為中國「資本主義萌芽期」的明末清初各種思想裏，找出發自於自己本國內部的近代性，並從中找尋現今意義；而「實事求是」這一口號自身本即當直接求諸其原始出處《漢書》為是。

歷史的價值被定位於替自身所懷抱的當下政治理想服務的這一觀念，是兼具學者與政治家雙重身分情形下的中國傳統，而我本身認為，作為個人事業這觀念也是理所當然；不過問題在於：現在所提出的各種前衛的問題意識凌駕於掌握全部「實事」的能力。相反來看，不論有意或無意，我們都受到現代價值觀的束縛而無法逃脫；即使不質問歷史客觀性存在與否的問題，一名歷史學家的責任，還是必須從現今我們所知的理論內部或是其他方法，盡可能不相互矛盾地說明作為研究對象的全部現象，以達到「實證性」，以及必須將支持其「實證」背後的價值觀緣由，放置於歷史的尺規上討論。

—

江戶時期朱子學者佐藤直方《王學論談》裏，記載了「終究王子（王陽明）之說成熟殊勝，宋學過於澆薄」。日本陽明學代表——荒木見悟認為這句話寫活了

<sup>4</sup>（原補註 \*3）不過這評價的觀點隨著每一時代的政治因素左右而改變。可參照森紀子〈中國における李卓吾像の變遷〉（《東洋史研究》第33卷第4號〔1975年3月〕，頁668-676）、疋田啟佑〈中國における李贄研究について〉（《陽明學》第5號〔1993年3月〕，頁137-146）。又，可參照 \*94。

與中國形成對比的日本陽明學思想，而其例外則是大鹽中齋<sup>5</sup>。至於以戰後社會經濟史觀點出發的明治維新史，其主流說法是以天保時期作為維新的起點，如堀江英一《明治維新の社會構造》<sup>6</sup>舉出的中齋叛亂事件。在叛亂事件的當下，佐久間象山立即看出大鹽中齋的叛亂對「官學」——朱子學所造成的體制上的破壞，並在致同門本多思齋的書信中，曰：「是其徒之所以顛倒繆戾，猖狂橫肆，自以為於躋高明，而日淪於夷狄禽獸而不知矣。」並且主張嚴禁異學<sup>7</sup>。可是，這些並不是分析中齋思想後所產生的見解。

中齋的學問本身非常具有爭議性，他將自己的學問視作「朱王合併」的同時，也將自己定位為中國清朝初期湯潛庵、彭南昀的後學，並且引用了眾多儒者的見解來為自己的學問立證——此處是中齋學問最引人矚目的特色。中齋的主要著作《古本大學刮目》是引用以王陽明為首的「王門親炙私淑」七十二儒和其他從漢迄清的一百五十位儒者的觀點，以及中齋自身對於這些觀點的考證或說明所構成<sup>8</sup>；不過這本著作也不光是一本以「考證」為主的書。

中齋在這本書的「自序」裏論及王陽明的「心理不二，知行合一」已經包括了孔子、程子的學要，其中也有「朱子的本旨」，並且引用清初見解與提倡朱子學的陸稼書等人不同的湯潛庵、程魚門、彭南昀的言論（依人名順序：〈答陸稼書

<sup>5</sup>（原註2）荒木見悟：〈近世儒學的發展——朱子學から陽明學へ〉，《朱子・王陽明》（東京：中央公論社，1974年），頁64-65。

（原補註\*4）荒木見悟：〈近世儒學的發展——朱子學から陽明學へ〉，《朱子・王陽明》（東京：中央公論社，1974年），頁64-65。

<sup>6</sup>堀江英一：《明治維新の社會構造》（東京：有斐閣，1954年）。

<sup>7</sup>（原註3）佐久間象山：《象山淨稿・與本多伯楨書》，收入《象山全集》（長野：信濃毎日新聞株式會社，1934-1935年），頁87。本多思齋的回覆內容可見〈送佐久間生歸松代序〉，二文皆收錄於《象山全集》，後者見頁90-92。

（原補註\*5）佐久間象山：《象山淨稿・與本多伯楨書》，收入《象山全集》（長野：信濃毎日新聞株式會社，1934-1935年），頁87。對此，本多思齋的說法可見〈送佐久間生歸松代序〉，皆收入佐久間象山《象山全集》，後者見頁90-92。

<sup>8</sup>（原補註\*6）從《四書大全》之〈引用先儒姓氏〉列舉了以朱子起頭的一百零六位先儒，可知所依據儒者之多。臺灣張君勳、戴瑞坤讚嘆如此詳細周全的註譯本是中國陽明學門下所沒有的。張君勳：《比較中日陽明學》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955年），之後則收入《張君勳先生遺著叢書》（臺北：臺灣商務印書館，1970年），頁64。戴瑞坤：《陽明學說對日本之影響》（臺北：中國文化大學出版部，1981年），頁200。

書)、〈正學論五〉、《姚江釋毀錄》)來批判朱子學家陸稼書、李光地、呂留良等人。

中齋贊同「王門親炙私淑」的儒者名單裏所列舉的明儒六十八名居末位的孫夏峰，清儒則以彭南昫、彭紹升、湯潛庵、毛西河四人為依歸；中齋在《洗心洞割記》下卷最後引述了湯潛庵《志學會約》的一個條目，再言「嗚呼，湯先生理學之名儒矣。不信其言而誰之信」<sup>9</sup>等等來作結。中齋在上卷最後一個條目處，依據了彭南昫《姚江釋毀錄》：「文成（陽明）之學，傳之當時者，若鄒文莊（東廓），若歐陽文莊（南野），若羅文恭（念庵），皆粹然無疵者也。沿及鹿忠節、蔡忠囊、孟雲浦、黃石齋謹守宗旨。而蕺山劉（念臺）先生闡揚洗滌，尤集厥成，實為有明一代扶翼道統，主持名教之歸。而近之宗述文成者，如孫蘇門（夏峰）、李二曲、黃梨洲（宗羲）諸先生率皆修持邃密，經濟通明。」一段，揭示了明代道德功業的譜系<sup>10</sup>。

《洗心洞割記》一書代替了《古本大學刮目》這本經典注書，讓中齋能

<sup>9</sup> 大鹽中齋：《洗心洞割記》下卷，收入相良亨、溝口雄三、福永光司編：《日本思想大系 46：佐藤一齋·大鹽中齋》（東京：岩波書店，1983年），頁 629。

<sup>10</sup> (原註 4) 大鹽中齋：《洗心洞割記》，上卷，頁 593。黃宗羲《明儒學案》「德業外無事功」（朱節條目所載的陽明語）。〔清〕黃宗羲：《明儒學案》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本），卷 11，頁 5a。黃宗羲〈明名臣言行錄序〉記曰：「夫事功必本於道德，節義必原於性命。」大鹽中齋則承襲此觀點而來。見黃宗羲：《南雷文約》卷 4，收入《叢書集成三編》（臺北：新文豐出版公司，1997年），第 53 冊，頁 390。

(原補註 \*7) 「德業外無事功」（黃宗羲《明儒學案》卷十一朱節條目所載的陽明語）。又可見於黃宗羲〈明名臣言行錄序〉裏所記「夫事功必本於道德，節義必原於性命」，大鹽中齋承襲了此觀點。黃宗羲：《明儒學案》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本），卷 11，頁 5a。黃宗羲：《南雷文約》卷 4，收入《叢書集成三編》（臺北：新文豐出版公司，1997年），第 53 冊，頁 390。

<sup>11</sup> (原註 5) 岡田武彥的分類（參照岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》〔東京：明德出版社，1970年〕）。在戰前時期一般會分成「學問派」與「事功派」兩大類型。

(原補註 \*8) 岡田武彥的分類（《王陽明と明末の儒學》〔東京：明德出版社，1970年〕）。岡田氏分成良知修證派、歸寂派、現成派，三種類型是受到王龍溪六種分類的影響（《龍溪先生全集》卷一〈撫州擬峴臺會語〉）。可參照岡田武彥：〈明末儒學の展開——幕末の新朱王學〉，《江戶期の儒學：朱王學の日本の展開》（東京：木耳社，1982年），頁 125。戰前山田準《王陽明の哲學》（1934年）將王陽明門人分成「學問派」與「事功派」二大類別，以頓悟、漸修來補其不足；學派則以王心齋、錢緒山、王龍溪、劉兩峰為「學問派」，

自由闡述、彰顯自己的主張，內容以中齋的「學統觀」為基礎，依序編次排列，且書中蘊含著欲與清儒張伯行《性理正宗》相抗衡的意味。中齋尤其重視在這本書上下卷末所提及的南昫、潛庵的言論，中齋依據南昫的說法將陽明學定位成「名教」，並將王門的良知修證派與歸寂派<sup>11</sup>（即非「左派」<sup>12</sup>）——

以及鄒東廓、歐陽南野、劉晴川則為「事功派」七門人，與唐一庵、孫夏峰、耿天台等共分成十一種學派體系。學問派、事功派的分別，是由於根據前註陽明之語，將陽明之學認定為學問與事業的「合一」所致，而高瀨武次郎《陽明學新論》（東京：柗原文盛堂，1906年）也將陽明學視作「學問道德事功一致主義」而另設「事功派と學問派」一章，這樣子的觀點可追溯至三宅雪嶺《王陽明》（後述），甚至到大鹽中齋。高瀨武次郎《王陽明詳傳》裏表示了此書是作為「青年讀書」的「刺激輔助」、「精神修養之一助」而著成的。

王陽明事蹟之所以受到矚目的時代背景，是因（幕府以來）明治前期偉人傳記（尤其是對國家建設有功的英雄）的流行。高瀨武次郎在《王陽明詳傳》裏表示「王子是道德實踐家，非倫理學者」，且認為「先生傳記使人興奮也，是極大之者」（〈序〉）。這觀點是承自於井上哲次郎《日本陽明學派之哲學》（1900年）一書對於陽明學的理解。見高瀨武次郎：《王陽明詳傳》（東京：文明堂，1904年），頁64。留學日本的青年中國革命家——宋教仁以王陽明〈年譜〉作為生活準則的同時，也購入了《華盛頓》、《拿破侖》、《比斯麥》、《格蘭斯頓》、《意大利建國三傑傳》（民友社刊），且立即寄贈革命同志：「凡古昔聖賢之學說，英雄豪傑之行事，皆當取法之。王陽明之致知、劉戡山（念臺）之慎獨、程明道之主敬，以及華盛頓之克己自治、拿破崙之刻苦精勵、瑪志尼之至誠、西鄉隆盛之不欺，皆吾人所當服膺者也云云。」參見《我之歷史》（1906年2月13-14日）；日文版：松本英紀譯註：《宋教仁の日記》（東京：同朋舍，1989年），頁133、134-135。三宅雪嶺則著有〈西鄉隆盛とカリバルデー〉，收入柳田泉編：《明治文學全集33：三宅雪嶺集》（東京：筑摩書房，1967年），頁364-383。如後述所示，日本國粹主義不只影響中國國粹主義之成立，日本對於章炳麟以及中國革命也有矚目，《日本及日本人》第五六九號即在武昌起義之際，大篇幅地刊載了「支那革命黨及秘密結社附革命烈士像傳」（章炳麟序）見政教社發行：《日本及日本人》第569號（1911年11月），附錄頁1-106。先於第五六九號的第四五四號裏〈支那革命家章炳麟〉（1907年）一文即評論章炳麟：「孫逸仙是如加里波底般的猛將，而他是如馬志尼般宣傳革命的勇將……在滔滔清國腐儒中，同學識操行拔擢於時流之上。他是顧亭林（炎武）以後的真一人。」

然而，如\*108所示，高瀨武次郎於《日本之陽明學》以「枯禪」非難中國陽明學，與誇讚日本陽明學「動態、有事功」的對比方式進行論述；《陽明學新論》裏〈事功派と學問派〉一章的實質內容亦繼承了此一論述脈絡，甚至與大鹽中齋一樣將王心齋、王龍溪、羅近溪等「左派」（現成派）的「枯禪」以外，視為王學正統——即將黃石齋、劉念臺、黃宗羲認為是「兼備學術事業，全其忠節，為王文成之徒，毫無所慙」（頁292）。

<sup>12</sup>（原註6）「左派王學」一語源自於嵇文甫《左派王學》。島田虔次：《中國に於ける近代思惟の挫折》（東京：筑摩書房，1949年）一書則受嵇文甫著作的影響。

（原補註\*9）「左派王學」一語源自於嵇文甫《左派王學》。此書表示：「因一般人讀慣了《理學

東林黨體系的諸儒——或是全祖望<sup>13</sup>所謂的「清初三大儒」<sup>14</sup>視作同一道統脈絡，以表達其道統即是明代學統觀。中齋對於王心齋（王學「左派」）的「良知現成」說，和前述佐久間象山對中齋的批判如出一轍，中齋認為王心齋「是全知覺之知，而人獸一般也……其弊至猖狂恣睢」<sup>15</sup>（下卷，第46

宗傳》、《明儒學案》一類王學修正派的著作，只知道聶雙江、羅念庵等右傾一派為王學正宗。對於左派，每用『狂禪』二字一筆抹殺。」嵇氏認為王龍溪、王心齋（泰州學派）、李卓吾的「左派」才是繼承了陽明學精神的道學革新運動。參見嵇文甫：《左派王學》（上海：開明書店，1934年），頁1。日本已有小柳司氣太〈明末の三教關係〉（收入小島祐馬編纂：《高瀨博士還曆記念支那學論叢》〔京都：弘文堂，1928年〕，頁349-370）對等看待「左派」、「右派」，並將二者區分為「新陽明派」、「正統陽明派」。「左派」、「右派」這一語彙用於後藤基巳〈清初政治思想の成立過程〉（《漢學會雜誌》第10卷第2號〔1942年10月〕，頁69-102）。尤其島田虔次《中國に於ける近代思想の挫折》受到《左派王學》的直接影響而完成。另外，可參照疋田啟佑著，李燕波譯：〈李贄研究在日本〉，收入張建業主編：《李贄學術國際研討會論文集》（北京：首都師範大學出版社，1994年），頁336-341。

<sup>13</sup>（原註7）〔清〕全祖望：〈二曲先生窆石文〉，《鮚埼亭集》卷12，收入《四部叢刊》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），第85冊，頁137-140。梁啟超將顧炎武、黃宗羲、王夫之視作清初三大儒的觀點，迄今已成為一般認知，但詹海雲〈清初陽明學〉對此認知提出批判。見詹海雲：《清初學術論文集》（臺北：文津出版社，1992年），頁71-105。

<sup>14</sup>（原補註\*10）全祖望：〈二曲先生窆石文〉，《鮚埼亭集》卷12，收入《四部叢刊》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），第85冊，頁137-140。梁啟超將顧炎武、黃宗羲、王夫之視作清初三大儒的構成是先與「資本主義萌芽論」相結合，侯外廬《中國早期啟蒙思想史》繼承其說法後，一般化的結果。侯外廬：《中國早期啟蒙思想史》（北京：人民出版社，1956年）。梁啟超的說法是以顧炎武的言論「經學即理學」（全祖望：〈亭林先生神道表〉，《鮚埼亭集》，卷12，頁134）為基礎而形成，清初學術——考據學的成立是源自於對宋明理學，尤其是陽明學好空談的反動而來的史觀（梁啟超著，小野和子譯註：《清代學術概論》〔東京：平凡社，1989年〕）。對此種史觀的批判可參照詹海雲：〈清初實學思潮〉、〈清初陽明學〉，收入《清初學術論文集》，頁1-70、71-105。

<sup>15</sup>（原補註\*11）大鹽中齋：《洗心洞劄記》，下卷，頁603。又，「不用掃意見情識之苦功，而徒指常凡之發見攬意欲者，而漫語良知者，蓋泰洲之王學，而非越中之王學」（《洗心洞劄記·跋文》，下卷，頁630）等。

山下龍二認為「在王學左派的意義得到高度評價這一點，大鹽中齋是貫通日本、中國的最初思想史家」（見氏著：〈明代思想研究史〉，《名古屋大學文學部研究論集XCIX 哲學》第33號〔1987年〕，頁162；之後收入《陽明學の終焉》〔東京：研文社，1989年〕）。大鹽中齋確實以一種理想形態來評價王心齋、王龍溪之學，但是承認與其不同的現實形態，並重視從現實至理想的工夫這一未顯現於外的涵養。他所謂理想與現實的二元論思惟，也與「天理和人欲」、「性和情」等關係相連貫，這反而構成了朱子學的嚴格主義 (rigorism) 與原理主義 (fundamentalism)，大鹽中齋之

條<sup>16</sup>)。而中齋接續著南昀的言論，主要依據《明史》略述了東林諸儒的功業，內容如下所示：

自楊忠愍遭刑以來，天下名賢皆為閹人斃焉。於是元氣漸盡，國脈垂絕，欲不亡得乎？然而士類各上不怨天，下不尤人，只盡忠殫節，數年間，防彼禦此，戰沒之外，縊死、投繯、入水，而賣降者更無多矣。與宋末大反者何也？此又豈非良知之教維持人心矣乎？噫！孰謂其致明季之喪亂哉？<sup>17</sup>

對中齋而言，陽明學正是以東林黨為代表的這一群能於國難當前，超越生死而貫徹節義的政治實踐者——「士」的氣節表現。收到佐久間象山書信的本多思齋，接續著象山的論述言：「明之叔世，其學大行……學術壞而人心不正，風俗隨之，寇盜起，朋黨立。而夷狄乘之，明社遂屋焉，故識者謂『明之天下不亡於寇盜，不亡於

---

亂即是起因於此。可參照拙稿：〈大鹽中齋の思想的位置——「猖狂」批判及び朱王の關係をめぐる〉，《日本思想史研究》第17號（1985年3月），頁43-59；〈大鹽中齋の人間觀——《大學》解釋をめぐる〉，《文化》第49卷第1-2號（1985年9月），頁32-51。大鹽中齋承認自己因呂坤《呻吟語》而得陽明學，不過呂坤卻是東林黨的儒者。雖然溝口雄三依自身所主張的從明末朱子學二元論至「存人欲的天理」的理學觀念的再生，將呂坤的心性論視作論述佳例，而加以重視（例如溝口雄三：〈異と同の瀨踏みⅡ——日本中國の概念比較——中國の「自然」〉，《文學》第55-6號〔1987年6月〕，頁81-98）。但是大鹽中齋與呂坤產生共鳴的並不是心性論這一方面，而是於民政官立場上講求身心躬行的「實學」，與課己的嚴格之省察克治的道學工夫。《呻吟語》裏載錄了孫夏峰和湯潛庵的〈呂新吾先生傳〉，陸稼書也和與大鹽中齋從同樣的觀點來讚揚此書「箴砭未俗，有功世道非淺」，從朱陸心性論來著作《呻吟語》的同時，此書附帶了自序，且發行再刻版以求普及。溝口氏的論點足以闡明當時的儒者自己都未察覺到的，發展至中國思想之近代的心性論伏流，這一點確實重要，但是若依論者意識而來設定問題，大鹽中齋的理解才可說是符合傳統的讀法（大鹽中齋思想的轉換，即在與陸稼書朱子學相對立的陽明學正統之處）。可是相對於如後來溝口雄三所言的在中國發生的心性論開展，日本則從幕府末年至明治時期，熟讀了繼承大鹽中齋觀點的《呻吟語》也是事實，此處極端地表示出溝口氏所謂的日本與中國之間存在的「二個陽明學」的差異（溝口雄三：〈二つの陽明學〉，《理想》第572號〔1981年1月〕，頁68-80）。拙稿則以存在「二個陽明學」作為前提，例如本文並不是要像比如說主張日本的陽明學並不是陽明學那樣，把兩者當作完全不同的東西；而是立於交互關係上，以二者的論者意識攝取陽明學作為基礎，欲說明二者既是獨立個體也相互有共同基礎，且分別背負著各時代的課題，在交互影響的關係之下各自逐漸形成。

<sup>16</sup>（原註8）又如「不用掃意見情識之苦功，而徒指常凡之發見攬意欲者，而漫語良知者，蓋泰洲之王學，而非越中之王學也」等。見大鹽中齋：《洗心洞割記·跋文》，下卷，頁630。

<sup>17</sup> 大鹽中齋：《洗心洞割記》，上卷，頁596。

朋黨，而亡於學術。學術之壞，使其釀成寇盜朋黨之禍也。』<sup>18</sup> 然而，實際上中齋也對王學「左派」抱持與本多思齋同樣的看法，而且中齋更進一步地表示「其弊將來起，至東林諸公起而救之」<sup>19</sup>，並將其東林學視作真正的王學真髓（＝存在於自身的學問）而效法<sup>20</sup>。

且說中齋所言的「孰」與思齋所說的「識者」，皆指清儒陸稼書。佐久間象山引用了陸稼書用於批判異端的文章——〈學術辨〉的一節，此處添加了陸稼書闡述了自己的見解與告誡眾人排除異端必要性的書信；而此篇即是陸稼書謹呈湯潛庵過目的內容。佐久間象山與本多思齋的往來書信，實際上引用抄寫了陸稼書〈上湯潛庵先生書〉的內容而來。

這封書信裏敘述了明代官學一統於朱子學，而違背者，即使是天賦異稟之人，也將被放逐受罰。因此獨尊朱子學的教育下，明朝興盛期呈現「道德一而風俗淳」的風氣；而明朝滅亡的根本原因，起因於陽明學以降，學術與社會規範的混亂，意即學者們各自尊奉己心，各立門戶的程度而導致的失序，而這失序造成了風俗的敗壞；故「闡明正學，使後賢無他歧之惑」是不可欠缺的。有鑑於「陽明之學不熄，則朱子之學不尊」，因此陸稼書主張，當今學者的第一要務，即是暴露排擊朱子學以外的異端因素<sup>21</sup>。於是陸稼書的言論傳入日本，成為日本寬政異學之禁的思想母體<sup>22</sup>。也許佐久間象山等人因中齋之亂而認同了陸稼書的言論，總之佐久間象山等人對於陽明學的批判，作為一種既有概念，成為寬政時期之後朱子學「正學」派用以

<sup>18</sup> 本多伯楸：〈送佐久間生歸松代序〉，頁 91。

<sup>19</sup> 大鹽中齋：《古本大學刮目》，收入宮城公子編：《日本の名著 27：大鹽中齋》（東京：中央公論社，1978 年），頁 348。

<sup>20</sup> （原補註 \*12）方望溪亦有此種想法。「自余有聞見，百數十年間，北方真儒，死而不朽者三人，曰定興鹿太常（善繼）、容城孫徵君（夏峰）、睢州湯文正（潛庵），其學皆以陽明學王氏為宗……升斯堂者，宜思陽明之節義、勳猷、忠節，徵君、文正之志事為何如……又思陽明之門如龍溪、心齋有過言畸形，而未聞其變詐以趨權勢也。再傳以後或流於禪寂，而未聞其貧鄙以毀廉隅也」。方苞：〈重建陽明祠堂記〉，《方望溪先生全集·正編》卷 14，收入《四部叢刊》，第 83 冊，頁 204。

<sup>21</sup> 〔清〕陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，《三魚堂集》卷 5，收入文淵閣《四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），第 1325 冊，頁 63。（編者註：然該文並無「闡明正學，使後賢無他歧之惑」之句，疑原作者誤植。）

<sup>22</sup> （原補註 \*13）拙稿：〈古賀精里——異學の禁體制における《大學》解釋〉，源了圓編：《江戸の儒學——《大學》受容の歴史》（東京：思文閣，1988 年），頁 177-197。

攻擊陽明學的常用手法；而這一套批判手法模式化後，與朱子學不同的異端就被標籤化成「中齋學＝陽明學＝破壞體制的學問」。

然而，在清初已不復見受到明末思潮牽引所發展出來的激進運動，尤其是陽明「左派」；陸稼書所具體提出的批判對象是東林黨學的顧憲成、高忠憲。作為明末清初正統士大夫之學的東林學，批判王學（「左派」）破壞穩定秩序的言論與陸稼書一致，不過東林學雖是以朱子學作為學問基礎，但他們的學問特色即是在朱子學裏導入王學，使其更具活力。如後所言，明清世變的時代思潮採取朱王折衷的形式，後來的學問重心則逐漸從陽明學轉移至朱子學。孫夏峰奉行王學的同時，也回歸至朱子學而未加排斥<sup>23</sup>；孫氏的弟子——湯潛庵恰好相反，他奉行朱子學的同時，也採用了王學的優點<sup>24</sup>。岡田武彥將劉念臺的學問命名為「吸收朱子學的新陽明學」，而將東林學稱作「經過陽明學洗禮的新朱子學」<sup>25</sup>。陸稼書也針對東林黨的功績，做出評語：「涇陽（憲成）、景逸（忠憲）起而救之，痛言王氏（陽明）

<sup>23</sup>（原註 9）〔清〕湯斌等撰，〔清〕方苞訂正：《孫夏峰先生年譜》卷下，收入《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1985 年），第 102 冊，頁 474。方苞〈孫徵君傳〉裏記曰：「及晚年乃更和通朱子之說。」見方苞：《方望溪先生全集》，卷 8，頁 112。

（原補註 \*14）湯斌等撰，方苞訂正《孫夏峰先生年譜》裏記曰：「先生初守程朱甚篤。鹿先生（善繼）講次，每舉姚江語。先生因讀《傳習錄》知行合一，躍然有得，自是寢食其中焉。」見湯斌等撰，方苞訂正：《孫夏峰先生年譜》卷下，收入《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1985 年），第 102 冊，頁 474。方苞〈孫徵君傳〉裏載有「及晚年乃更和通朱子之說」。見方苞：《方望溪先生全集》，卷 8，頁 112。又，段忱彥在中日戰事最盛時以「藉先生之愛國思想，以激發國人之愛國思想，而期復興民族」的意念著成了〈清初大儒孫夏峰之學術思想〉一文（《新北辰》第 3 卷第 1 期〔1937 年〕，頁 761-774）；之後則收錄於郭靄春著：《顏習齋學譜》（香港：崇文書店，1971 年）。

<sup>24</sup>（原註 10）湯潛庵陳述自身之學「如程朱為吾儒正宗」。湯斌：〈答陸稼書書〉，《湯子遺書》卷 5，收入文津閣《四庫全書》（北京：商務印書館，2005 年），第 438 冊，頁 281。

（原補註 \*15）湯潛庵陳述自身之學「如程朱為吾儒正宗」，且言：「欲求孔孟之道，而不由程朱，猶航斷港絕潢，而望至於海也，必不可得矣。故所學，雖未能望程朱之門牆，而不敢有他途之歸。」湯斌：〈答陸稼書書〉，《湯子遺書》卷 5，收入文津閣《四庫全書》（北京：商務印書館，2005 年），第 438 冊，頁 281。大鹽中齋將上述所示般的湯潛庵視作陽明學正宗，這是因為大鹽中齋所持有的座標軸心較為偏向朱子學所致；但是此種情形並不只發生在大鹽中齋，可參照 \*89。

<sup>25</sup>（原補註 \*16）可參照岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，收入《岡田武彥全集》（東京：明德出版社，2004 年），第 10 冊，頁 188、195。

之弊，使天下學者復尋程朱之遺規。」<sup>26</sup> 可是，陸稼書仍認為「雖箴貶陽明多切中其病，至於本源之地仍不能出其範圍」（〈學術辨〉），因此以「學術之害，其端甚微，而禍最烈」為由，並且秉持「有不得已者耶」的態度，傾力對當今勢力——東林學提出批判<sup>27</sup>。

針對陸稼書的批評，湯潛庵做出反論。而彭南昀《姚江釋毀錄》即是多處依據顧憲成、高憲忠、李二曲、孫夏峰、湯潛庵的言論，逐條反駁陸稼書〈學術辨〉裏獨尊朱子學的排擊異學論的代表著作。中齋與這些人相同，皆是反對陸稼書；佐久間象山的批判是將中齋比擬為明末「左派」，這種判斷必須先擱置。中齋的學問是建基於清初與陸稼書之流的獨尊朱子學相抗衡的「新朱王學」而成，因此才在寬政異學禁令之下，直接受到思想方面的批判。

佐久間象山對中齋批評的意圖，在於趁亂再度興起的「異學之禁體制」，因此象山本身對於中齋學的態度為——縱使中齋學問內容正確，就以中齋學反對朱子學這一「正學」作為學問本質此點來看，批判中齋學是毋須質疑的。然而對我們而言，模糊地將中齋學和明末王學（「左派」）歸為同類，與將中齋學放在批判明末王學的東林學派上來討論，想當然兩地，這對中齋於思想史上之定位有著極大的差異。

## 二

接下來需要留意的是，大鹽中齋與湯潛庵二人對陸稼書的批判大相逕庭。

湯潛庵回覆給陸稼書的信上，舉了近幾年「一二巨公」對排擊陽明學不遺餘力的結果為例，表明對於「然海內學術，澆漓日甚」的學術沉滯不前的現狀深感憂心。指出其原因來自於「巨公」與其附和者的「偽」——不反省自身德行，而且也不學習朱子學、陽明學或其他學問，只一味地打著批判陽明學的招牌，如風般地橫行。湯潛庵認為，若真正地學習程朱之道並予以實踐，從自身開始感化周遭的人，篤信陽明學的人也會悟得程朱學裏蘊含真正的聖學而幡然向學；並且提及，與其做出批判他人此種不具生產性的行為，不如精進自己的學問，才是學者的要務。「道

<sup>26</sup> 陸隴其：〈學術辨〉，《三魚堂集》，卷2，頁15。

<sup>27</sup> 陸隴其：〈上湯潛庵先生書〉，同前註，卷5，頁63。

本無窮，學貴心得」即道出了湯潛庵的立場。

相較於湯潛庵的立場，中齋是以批判朱子學「正學」派作為自己學問的根本要素<sup>28</sup>。對他而言，陸稼書之流的思想是偏狹的朱子學，而與其相對立的自己所屬之學派則先於陸稼書之流；中齋認為這兩種學術派別的出現，本來有時代前後，發展到後來，則成為相對立的兩種學統，並且以其作為基準來進行「對方—己方」二元性的區別。

可是，這正是大鹽中齋的史觀。接著我們將對大鹽中齋先前所揭示的諸位儒者，稍做介紹。

大鹽中齋列舉出對陸稼書提出批判的儒者——程魚門，是一位引用〈正學論〉來肯定湯潛庵的看法的儒者，同時他也與被同時代的人非議為「名教之罪人」<sup>29</sup>的性靈派奇人袁枚交好。因與袁枚的一段軼事——當他蕩盡身為鹽商時所積蓄的家產而客死他鄉後，袁枚為其寫了一篇情誼濃厚的墓誌銘——使得他成為留名青史的乾嘉時期文人<sup>30</sup>。大鹽中齋所揭示四位清儒的最後一位——毛西河，確實主張陽明學，但

<sup>28</sup> (原補註 \*17) 先前揭示大鹽中齋「孰謂其致明季之喪亂哉」是引自《姚江釋毀錄》裏的敘述，但是之後彭南昀繼續言道：「既深為文成（陽明）痛，而轉為侍御（稼書）惜焉。」據〔清〕彭定求：《南昀文稿·姚江釋毀錄》（光緒七年刻本，哈佛燕京圖書館藏，1881年），附錄頁1。對此大鹽中齋貶低陸稼書人格的立場，即如文所示。

<sup>29</sup> (原補註 \*18) 可參照河田悌一：〈同時代人の眼——章學誠の戴震觀〉，收入木村英一博士頌壽記念事業會編：《中國哲學史の展望と摸索》（東京：創文社，1976年），頁769-784。章學誠《文史通義·內篇·詩話》。章學誠並未指名道姓說是袁枚，但河田氏次註的論文裏載有趙翼調侃袁枚「雖曰風流班主，實乃名教罪人」（〈巴拙堂控詩〉）。見河田悌一：〈同時代人の眼——章學誠の戴震觀〉，頁783。

關於袁枚可見李憲喬〈隨園詩贊〉：「達如劉伯倫，而不好飲。逸如嵇叔夜，而不好音樂。習靜如王摩詰，而不好佛。恬退如賀季真，而不好道。以名教是非自任如韓退之，而不好儒。志鄙王戎，而不諱好財。性異阮咸，而不辭好色。」見〔清〕袁枚：《小倉山房詩文集》（上海：上海古籍出版社，1988年），頁7。本田濟〈袁隨園の哲學〉以「從任何面向來看都是個知性享樂主義者」來形容袁枚。參見本田濟：〈袁隨園の哲學〉，收入鈴木博士古稀記念祝賀會編輯：《鈴木博士古稀記念東洋學論叢》（東京：明德出版社，1972年），頁433-461。

<sup>30</sup> (原註 11) 袁枚：〈翰林院編修程君魚門墓誌銘〉，《小倉山房文集》卷26，收入《小倉山房詩文集》，頁1716-1719。《清史稿·文苑二》依此篇〈墓誌銘〉而將程魚門附載於《袁枚傳》。關於袁枚可參照河田悌一〈同時代人の眼——章學誠の戴震觀〉；〈乾嘉の士大夫と考證學：袁枚、孫星衍、戴震そして章學誠〉，《東洋史研究》第42卷第4號（1984年3月），頁643-670；本田濟〈袁隨園の哲學〉；李憲喬〈隨園詩贊〉。

恰與袁枚相反，他雖然高自標置為一代宗師，卻因毫無節義與學者節操而備受世人非議<sup>31</sup>。不過中齋並未提及此，而以「解得心學，尤明快痛切」<sup>32</sup>給予高度肯定。之所以如此，正是因那位目中無人，肆無忌憚，好立異論，尤其是以將朱子批評得一無是處的無賴般地行為，而遭到全祖望抨擊的毛西河，以「考據學」的方式<sup>33</sup>作成了《大學證文》、《折客辨學文》等擁護陽明學的著作，其內容多被中齋引用，從而提高了毛氏的地位。

(原補註 \*19) 袁枚：〈翰林院編修程君魚門墓誌銘〉，《小倉山房文集》卷 26，收入《小倉山房詩文集》，頁 1716-1719。依此篇〈墓誌銘〉而將程魚門附載於《袁枚傳》。可參照河田悌一〈乾嘉の士大夫と考證學——袁枚、孫星衍、戴震そして章學誠〉。

<sup>31</sup> (原註 12) 全祖望：〈蕭山毛檢討別傳〉，《鮚埼亭集外編》，卷 12，頁 648-650。近幾年，如梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：里仁書局，2009 年），頁 240-242 等。

(原補註 \*20) 全祖望：〈蕭山毛檢討別傳〉，《鮚埼亭集外編》，卷 12，頁 648-650。近幾年，如梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：里仁書局，2009 年），頁 240-242；《清代學術概論》（東洋文庫本），頁 36 等。又可參照竹村則行：〈康熙十八年博學鴻詞科と清朝文學の出發〉，《中國文學論集》第 9 卷（1980 年 11 月），頁 54-82。又，全祖望所批評的西河，與前註河田氏論文裏所指出的章學誠對戴震的批評相似之處，頗值得探討。

<sup>32</sup> 大鹽中齋：《洗心洞劄記》，下卷，頁 601。

<sup>33</sup> (原註 13) 《清代樸學大師列傳》所示內容，依章太炎的指示，從〈先導大師列傳〉刪去毛西河後而成。

(原補註 \*21) 〈蕭山毛檢討別傳〉在揭發了毛西河的罪狀之後，說道：「雖然西河之才要非流輩所易幾，使其平心易氣以立言，其足以附翼儒苑無疑也。乃以狡獪行其暴橫，雖未嘗無發明，可採者而敗闕繁多，得罪聖教。惜夫。」全祖望：〈蕭山毛檢討別傳〉，《鮚埼亭集外編》，卷 12，頁 650。又雖《清儒學案》以「西河學說，阮文達極稱之，學者不可不亟讀。蓋明以來，申明漢儒之學，使人不敢以空言說經，實自西河始。自辨正圖書，排擊異學，尤有功於經義」，且言「《學識小案》於經學不錄西河，而目怨谷為放言無忌，隘矣」（徐世昌等編：《清儒學案》〔北京：中華書局，2008 年〕，第 2 冊，頁 965），但《清代樸學大師列傳》依循章炳麟「其實毛本文士絕不知經，偶一持論荒誕立見，故自昔無有取毛氏，不當徇阮氏之私言」的說法，從〈先導大師列傳〉上將毛西河排除在外。參見支偉成：《清代樸學大師列傳》（臺北：藝文印書館，1970 年），頁 2。實際上，包含朱陸（王）在內的各種價值觀及經書詮釋交錯而成的爭論中，欲在以其價值、經書詮釋為根據的經書本身之中謀求自我主張，卻僅把其方法論研究透澈的這一結果，令人覺得，這難道不是考據學成立的過程嗎？可參照吉田純：〈乾嘉古典學的「考古」〉，《東洋文化研究所紀要》第 102 冊（1987 年 1 月），頁 311-372；濱口富士雄：〈清代考據學における解釋の意味〉，《清代考據學的思想史的研究》（筑波大學博士論文，1994 年），頁 73-112；井上進：〈漢學の成立〉，《東方學報》（京都大學）第 61 冊（1989 年 3 月），頁 223-319。又，毛西河主張的陽明學也與大鹽中齋同樣是朱王合一說。

大鹽中齋以「清孫蘇門、黃梨洲、李二曲三大儒之學，非獨從姚江來，毛西河、施愚山、朱竹垞諸老先生皆亦姚江（陽明）流派人也」<sup>34</sup>，強調了清朝陽明學的譜系。然而中齋之所以將朱竹垞與毛西河共列，是因考量到了《經義考》（卷一五六至一六〇《禮記》「大學」的這一項目）。大鹽中齋《古本大學刮目》的〈綱領〉裏所列舉的三十九條、二十六儒裏，除了王陽明以及弟子以外，其餘的幾乎都出自於《大學證文》和《經義考》<sup>35</sup>。雖然朱竹垞在詩文、考據學上廣泛地鑽研是當時最頂尖的，但他並不是理學家<sup>36</sup>，而且他與毛西河的秉性不同，朱竹垞性情「安宅和厚」<sup>37</sup>、不為門戶之見、「學有根底」<sup>38</sup>，而且「以博通矯舛陋之習，開考證之先」<sup>39</sup>；而《經義考》三百卷則讓康熙皇帝下賜「研經博物」四字匾額給他。毛西河的「考據」是在為了擁護王學的意圖下而成，但朱竹垞的考據應該沒有此種護教的「主觀意識」在內，不過大鹽中齋仍配合自己的立場引用了《經義考》裏與朱子言論不同的諸儒學說；《古本大學刮目》所引述的多數儒者是中齋為了使陸稼書之流孤立而被點名的。其實朱竹垞是所謂的江南三（或四）布衣中的一人，嗣父是復社成員。雖然朱竹垞沒預料到自己會出仕清朝，但終身懷抱複雜難述的遺民意識（此點也與毛西河的情況形成對照），因此他贈與和自己境遇相似的陸稼書慰藉其遭遇的詩作（〈寄陸侍御隴其〉）<sup>40</sup>；可是大鹽中齋卻對這兩位儒者的關係隻字未提。

<sup>34</sup> 大鹽中齋：《洗心洞割記》，下卷，頁 597。

<sup>35</sup>（原補註 \*22）《古本大學刮目·綱領》是《大學》的文本論，這一章尤其受到毛西河論述的影響，且為了批評呂留良混以豐坊偽經《石經大學》而排擊《古本大學》之作為而設。可參照拙稿：〈大鹽中齋——反亂者の間學〉，源了圓編：《江戶の儒學——《大學》受容の歴史》，頁 199-220。

<sup>36</sup>（原補註 \*23）《清史稿》記曰：「當時王士禛工詩，汪琬工文，毛奇齡（西河）工考據，獨彝尊（竹垞）兼有眾長。」〔清〕趙爾巽等撰，啓功等點校：《清史稿》（北京：中華書局，1976-1977年），卷 484，頁 13340。

<sup>37</sup>〔清〕顧炎武：〈廣師〉，《亭林文集》卷 6，收入《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010年），第 42 冊，頁 693。

<sup>38</sup>〔清〕紀昀編：《四庫全書總目提要·經義考提要》，收入文淵閣《四庫全書》，第 677 冊，頁 2。

<sup>39</sup>徐世昌等編：《清儒學案》，第 2 冊，頁 1169。

<sup>40</sup>（原註 14）可參照竹村則行：〈朱彝尊の遺民意識〉，《文學研究》（九州大學文學部）第 77 輯（1980年），頁 59-80。

（原補註 \*24）依據竹村則行：〈朱彝尊の遺民意識〉，《文學研究》（九州大學文學部）第 77 輯（1980年），頁 59-80。朱彝尊〈寄陸侍御隴其〉記有：「主恩先後逐臣還，羨爾幽棲柳一灣，

彭南响之所以受到中齋重視，是因《姚江釋毀錄》一書。彭氏是從元末左右即在江蘇長州縣紮根發展的地方鄉紳，彭南响從父親的教育接受到了高忠憲的學問，又向湯潛庵學習，且勤於以良知心學為基礎的性命學體悟和躬行節義；同時彭南响超越家學與學派的框架，也將學問範圍拓展到道教、佛教領域。而大鹽中齋列舉彭南响的曾孫——彭紹升雖是王門清儒四人之一，但彭紹升已經突破朱、陸（王）二學的局限，接受了優婆塞戒，成為信仰淨土佛教的居士<sup>41</sup>。

另外，大鹽中齋最先以「阿時之好惡，攻王而擊陸」（《洗心洞劄記》下卷）一語來批判陸稼書，但是實際上，陸稼書年輕時因家貧而對舉業不感興趣，選擇端居自學，勤於體悟與實踐聖學，到了四十歲才考上進士，任官不過十年，而其官位不踰從五品。陸稼書是江南嘉定、直隸靈壽兩縣的知縣，任官時期他勤政愛民，禁苛斂，善導風俗，而對其「善政」的評價是「民頌隴其，迄清季未已」<sup>42</sup>。陸稼書是一名清廉的官員，卻被上疏彈劾他損納（買官）而被免官<sup>43</sup>；對於這樣一名清官卻被逐出官場的境遇，朱竹垞贈與了有所共鳴而賦的詩作。陸稼書門人異口同聲地道

---

想得著書風幔底，桂花如霰落秋山。」〔清〕朱彝尊撰：《曝書亭集》（臺北：世界書局，1964年），卷16，頁203。

<sup>41</sup>（原註15）可參照彭紹升：〈彭氏家傳〉，《二林居集》（臺北：石門圖書公司，1976年），卷23，頁1a-12a。又可參考荒木見悟：〈彭際清をめぐる二人の人物——汪大紳と羅臺山〉，《陽明學の開展と佛教》（東京：研文出版，1984年），頁295-335；三浦秀一：〈彭紹升の思想——乾隆期の士大夫と佛教に關する一考察〉，《東方學報》（京都大學）第60冊（1988年3月），頁439-479。

（原補註\*25）彭紹升：〈彭氏家傳〉，《二林居集》（臺北：石門圖書公司，1976年），卷23，頁1a-12a。關於彭紹升的儒佛思想，可參照荒木見悟〈彭際清をめぐる二人の人物——汪大紳と羅臺山〉、三浦秀一〈彭紹升の思想——乾隆期の士大夫と佛教に關する一考察〉。關於彭南响的思想介紹可見於〈彭氏家傳〉所言：「禮先師及諸天像。」（頁573）湯瑄〈彭南响先生墓表〉：「間嘗習靜調息，出入於二氏之說。」（彭定求：《南响文稿》，收入《清代詩文集彙編》，第167冊，頁252），彭氏極為奉戴文昌帝及《太上感應篇》，將其作為克己慎獨的工夫；這部分可參照《南响文稿》卷二〈感應篇疏衍序〉、〈感應篇彙傳集序〉、〈感應篇圖說序〉、〈重刻文昌化書序〉等。

<sup>42</sup> 趙爾巽等撰，啓功等點校：《清史稿》，卷265，頁9936。

<sup>43</sup>（原註16）彭紹升：〈故四川道監察御史陸清獻公事狀〉，《二林居集》，卷15，頁15b-16a。

（原補註\*26）彭紹升：〈故四川道監察御史陸清獻公事狀〉，《二林居集》，卷15，頁15b-16a。又，可見《清史稿》卷二六五。

出「求其真知篤信，實踐躬行，表裏如一而終始不渝者，則舍先生其奚屬哉」<sup>44</sup>、「其正學清德，惠政嘉謨，浹洽於人心，流傳於士口，稱之為醇儒，為循吏，為直臣」（〈三魚堂文集序〉），且言「其道不獲大顯於生前，其書行將盛行於身後」（〈三魚堂文集序〉）。雖說〈三魚堂四書大全序〉記載陸稼書「與中州湯公潛庵蓋同時篤行君子也」<sup>45</sup>，不過湯潛庵自身也於〈答陸稼書書〉裏說道「先生正學清德，僕私心嚮慕久矣」、「體認功深」、「今天下真為程朱之學者，舍先生其誰歸」<sup>46</sup>，由此可見湯潛庵充分地認同陸稼書的學德涵養。彭南响也在陸稼書歿後，在解釋《四書》的著作《困勉錄》裏言及「先生一生畢萃於孔、曾、思、孟之書而提躬之篤行，淑世之精誠，具見於此矣」，由這段敘述可看出彭南响極為讚揚陸稼書任職地方官時的節操與直道，也和陸稼書門人一樣為稼書離於不遇之際而嘆息。日本之所以將陸稼書之學作為寬政三博士的思想母體，也正在於贊同陸稼書在年輕時期所鑽研的學問<sup>47</sup>，不是徒以口號高喊「正學」，而是「以心得躬行為根底」、「有益脩己治人」<sup>48</sup>。

大鹽中齋對於陸稼書批評的「阿時之好惡」一語，用來形容李光地，應該才是最適切的。年輕時的李光地學習黃道周（石齋）的易學、陸王學，入選後則以作為朱子學者為標榜，晚年時則採取「黜異端以崇正學」的文教政策，得到自身也親近理學的康熙帝的寵幸，攀升至文淵閣大學士的地位，成為錢穆所謂的「正學領袖」<sup>49</sup>。李光地將康熙帝比擬堯舜，慶賀道統與治統的統一，其個人品德一直以來也都受到質疑<sup>50</sup>，受此影響的章炳麟、梁啟超、錢穆等人對李光地的評價不高。然而，後來發現李光地品行不良說是起自於全祖望的個人看法，因此彭紹升對他的遭遇表

<sup>44</sup> [清] 席永恂：〈三魚堂四書大全序〉，陸隴其輯：《三魚堂四書大全》，收入《四庫全書存目叢書》（臺北：莊嚴文化事業公司，1997年），第170冊，頁662。

<sup>45</sup> 同前註，頁658。

<sup>46</sup> 湯斌：〈答陸稼書書〉，《湯子遺書》卷4，收入《清代詩文集彙編》，第102冊，頁367-368。

<sup>47</sup> (原註17) 可參照賴祺一：《近世後期朱子學派の研究》（廣島：溪水社，1986年）。

(原補註\*27) 可參照賴祺一：《近世後期朱子學派の研究》（廣島：溪水社，1986年）。

<sup>48</sup> 古賀精里：〈和刻本四書松陽講義序〉，二松學舍大學日本漢文教育研究プログラム編：《和刻本邦人序跋集成經部》（東京：二松學舍大學日本漢文教育研究プログラム，2011年），頁118。

<sup>49</sup> (原註18) 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁265。

(原補註\*28) 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁265。

<sup>50</sup> (原補註\*29) 眾所皆知，王夫之與顧炎武將「天下」與「國」（王朝）二者區別開來。

示同情<sup>51</sup>，而當時對李光地的中傷真相——康熙時期因朋黨問題而捲起的重大政治事件——也受到重視<sup>52</sup>。朋黨之禍是明末以來的弊風，康熙時期的朋黨特徵，是當時的漢人官僚派系在太子繼承問題上籠絡滿人官僚派系，同時，雙方也爭寵於皇帝，兩相傾軋；加上道學官僚也自成派別混入黨爭的這一淌水裏，以學問為名，相互陷害對方。這就是湯潛庵於〈答陸稼書書〉提及的憂心之處。

李光地編纂了《朱子全書》、《性理精義》等代表多樣繁雜的書籍，其學問受到考據學風的影響，顯得「博而精」，且「雖以朱子為依歸而不拘於門戶」。一般將李光地視作如姚鼐為漢宋融合的先驅<sup>53</sup>，因他在某一程度上也肯定西學、陸王學的

<sup>51</sup>（原註 19）全祖望的說法可見於〈答諸生問榕村學術帖〉，《鮚埼亭集外編》，卷 44，頁 993-994；彭紹升的說法可見於〈故光祿大夫文淵閣大學士李文貞公事狀〉，《二林居集》，卷 15，頁 1a-10b。

（原補註 \*30）全祖望的論述可見於〈答諸生問榕村學術帖〉，《鮚埼亭集外編》，卷 44，頁 993-994；彭紹升的論述可見於〈故光祿大夫文淵閣大學士李文貞公事狀〉，《二林居集》，卷 15，頁 1a-10b。

<sup>52</sup>（原註 20）參照陳祖武：〈李光地生平「三案」析疑〉，《清初學術思辨錄》（北京：中國社會科學出版社，1992 年），頁 203-209；滝野邦雄：〈李光地の評價問題について〉，《經濟理論》第 234 號（1990 年），頁 44-58；〈李光地と熊賜履〉，《經濟理論》第 252、253 號（1993 年），頁 28-46、50-62。大谷敏夫以「皇帝與道學官僚（清官）之結合來對抗結黨營私風氣」作為主軸，梳理了至康熙五十年為止的康熙王朝政治思想史。見大谷敏夫：〈清朝獨裁君主體制と斷罪事件〉，《清代政治思想史研究》（東京：汲古書院，1991 年），頁 29-202。

（原補註 \*31）可參照陳祖武〈李光地生平「三案」析疑〉、滝野邦雄〈李光地の評價問題について〉、〈李光地と熊賜履〉。滝野氏言道，在清代褒貶李光地的背後，存有把持考據學立場的派系（指徐乾學之黨——乾學，亦為有名的貪官）與尊崇朱子學派系的爭論較勁；而針對李光地的褒貶品評，則因前者的勝利而被論定。大谷敏夫以皇帝與道學官僚（清官）之結合來對抗結黨營私風氣作為主軸，梳理了至康熙五十年為止的康熙王朝政治思想史（《清代政治思想史研究》第一部〈清朝獨裁君主體制と斷罪事件〉）；本文多處學習了大谷氏的論點。關於包含李光地在內，從明末至清初的黨爭，可詳參謝國楨：〈自序〉，《明清之際黨社運動考》（臺北：臺灣商務印書館，1967 年），或是孟森：《清代史》（臺北：正中書局，1960 年）。

<sup>53</sup>（原註 21）史革新：《晚清理學研究》（臺北：文津出版社，1994 年），頁 109。「夫徒以言出夫子而不敢疑之也，又烏能信」（《尊朱要旨》），並批評陸稼書「拘縛在一字一句上」（《榕村語錄》卷二十三〈學一〉）、「都無發明」（《榕村語錄續集》卷十六〈學〉）。分別見〔清〕李光地撰，陳祖武點校：《榕村全書》（福州：福建人民出版社，2013 年），第 8 冊，頁 205；第 6 冊，頁 227；第 7 冊，頁 346。

（原補註 \*32）史革新：《晚清理學研究》（臺北：文津出版社，1994 年），頁 109。

價值<sup>54</sup>。李光地在進入晚年獨尊朱子學之前<sup>55</sup>，學問上也與湯潛庵保持友好關係，李光地《大學》一書於私下採用了「古本」，由此可知，他的朱子學是受到心學的心理不二、知行合一的說法影響<sup>56</sup>；另一方面，李光地和張伯行一起推動了官方朱子學的

<sup>54</sup> (原補註 \*33)《榕村語錄·三禮》：「西洋人不可謂之奇技淫巧，蓋皆有用之物。」李光地言：「夫徒以言出夫子而不敢疑之也。」(《尊朱要旨》)，並批判陸稼書「拘縛在一字一句上，不能見到四面八方去。只看得道理在書冊內，耳目之前也，都似看不見的一般」(《榕村語錄》卷二十三〈學一〉)、「少思便精采少，請教他甚多，都無發明」(《榕村語錄續集》卷十六〈學〉)。分別見李光地撰，陳祖武點校：《榕村全書》(福州：福建人民出版社，2013年)，第8冊，頁205；第6冊，頁227；第7冊，頁346。

<sup>55</sup> (原補註 \*34) 依據陳祖武的看法，李光地於康熙二十八年因結黨營私而被罷黜翰林院掌院學士一職，之後以「仕宦以孤立為安身」作為座右銘，同時立於理先氣後說，而完全除去王學對己身的影響，其努力的結果最終得到康熙皇帝的信任。當時李光地將舊稿《朱子學的》改題作《尊朱要旨》而被收錄於文集之中(〈李光地為學宗尚的轉變〉，參前揭書，頁209-213)。《康熙起居注》同年九月十八日條記曰：「特參近臣植黨營私，招搖撞歲事。上曰：『熊賜履所作《日講四書解義》甚佳，湯斌(潛庵)又謂不然。以是觀之，漢人行徑殊為可恥，況許三禮、湯斌、李光地俱言王守仁道學。熊賜履惟宗朱熹，伊等學問不同。』大學士王熙奏曰：『道學之人當涵養性情，若各立門戶，各持意見，互相陷害結讐，何云道學。』上曰：『意見若能持久，亦自不妨。但久之彼自變易其說耳。』」彭紹升肯定了李光地致力於擺脫黨爭的態度。見中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》(北京：中華書局，1984年)，第3冊，頁1901-1902。

<sup>56</sup> (原註 22) 可參照陳祖武〈李光地為學宗尚的轉變〉(同前揭書)。

(原補註 \*35)「致良知之說，謂誠意慎獨，即所以致其知也。愚以為不然。人之稟有高下，其習有淺深，雖是非之心，人固有之，其應念而隨覺者幾希。……故必窮理致思，講明開悟，然後俛焉日有孳孳而不能自己也。蓋程朱所謂窮理云者，非逐事物而忘身心之理也。心即理之心，理即心之理，合一之道也。又非今日知之明日行之之謂也。知愈真而行愈力，行愈篤而知愈至，並進之功也。亦何其擇焉不詳，而遽翻然反之？」見李光地：〈讀書筆錄〉，《榕村全書》卷2，收入《榕村全書》，第8冊，頁57。

這番說法並不出朱子學的實踐心學的範疇，但是提說朱王合一的大鹽中齋「心理不二」(不言心即理)、「知行並進」論也在同樣的軌道上，而且史革新所言的清朝「朱子學化後的王學」(參\*83)，近代日本「陽明學」的強調實踐論也是同樣的。關於「朱子學化後的王學」，在宗稷辰〈長沙重刻陽明先生文集序〉裏言：「朱子格物之功，原不偏在名物象數，而在存本心之明，其說若無異出於陽明者。顧世習稱陽明異朱有數端，曰知行合一，曰未發即已發，曰本體即工夫。然觀朱子論南軒之言，行至則知益明，知明則行益至，謂道理固如此。學者工夫當竝進，訓楊仲思，以知行須一時並了得毋先，聞合一之說乎？……答汪尚書云：『即體而用在其中，即顯而微不能外。』非已融本體工夫而一之乎？由是而推之，陽明悟徹之本，無一非朱子所已經，陽明傳習之文，無一非朱子所素辨。因王門之徒不守師法，致以天泉一證，動天下後世之驚疑。」〔清〕宗稷辰：〈長沙重刻陽明先生文集序〉，《躬恥齋文鈔》卷5，收入《清代詩文集彙編》，第

普及化。大鹽中齋暗自認為，清初奉行朱子學的學者們，實際上都受到陽明學的啟發，但礙於時勢潮流不能明言的「陽朱陰王」的規定（《洗心洞劄記》，下卷；〈古本大學刮目自序〉等），便以此點來攻擊陸稼書；而若是依據此點來決定批判對象的話，比起陸稼書，李光地是更加適合的人選。然而，如今李光地的多面性已然反映出來，其評價失去了原先的穩定性<sup>57</sup>。

576 冊，頁 254。

關於近代日本「陽明學」，可參照高瀨武次郎《陽明學新論》第三節〈知行合一論〉（頁 90-109）。日本「近代陽明學」致力於理解實踐喚起主體性的「心法」（待後述），但是不得不得注意的是此非日本的特性。這問題如在本文第四節所言，影響了中國，不僅是現在的日本，中國也受到此種陽明學詮釋的制約。梁啟超〈論宗教家與哲學家之長短得失〉（1903 年〔光緒二十九年，明治三十六年〕）一文所述：「吾國之王學，唯心派也。苟學此而有得者，則其人必發強剛毅，而任事必加勇猛，觀明末儒者之風節可見也。本朝二百餘年，斯學銷沉，而其支流超渡東海，遂成日本維新之治，是心學之為用也。」把宗教與哲學對照的此篇論文，說明了雖於窮理之上宗教劣於哲學，但可成為犧牲身體軀殼的奮發之力，縱雖有迷信而其熱誠可感動人心，對成就政治事業有益之處，是哲學所無法比擬的。又言：「哲學亦有兩派，曰唯物派，曰唯心派。唯物派只能造出學問，唯心派時亦能造出人物。」將「唯心唯物」以宗教來分類的話，「心學」則是「宗教之最上乘」。分別見梁啟超：《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989 年），卷 9，頁 46、45。日本陽明學對梁啟超的影響記於 \*98 以及其本文，而以「勿論真正也迷也，苟既信矣，則必至誠。至誠則能任重，能致遠，能感人，能動物」作為他的宗教＝至誠論，即是溝口雄三所言的非中國「理本主義」的日本「心本主義」（溝口雄三：〈日本的陽明學をめぐって〉，《現代思想》第 10 卷第 12 號〔1982 年 9 月〕臨時增刊《日本人の心の歴史》，頁 342-356）的極端表現，而且不得不注意的是，關於章炳麟如本文所示，此種「日本的陽明學」並不是只出現在梁啟超身上。若依其知行論，關於陳天華，宋教仁記其「有知則行，君師陽明」，見宋教仁：〈祭陳星臺先生文〉，民報館編：《民報》（北京：中華書局，2006 年），頁 315。孫文否定了「日本維新之業，全得陽明學之功」的說法。見孫文：《孫文學說》（臺北：實踐出版社，1977 年），頁 100。而其「知難行易」的說法是將陽明知行合一論理解作以實踐主義為前提，現今果然仍以同樣的陽明學詮釋來論述「孫文學說」與陽明學之異同（可參照賀麟：〈知行問題的討論發揮〉，《當代中國哲學》〔南京：勝利出版公司，1947 年〕，頁 84-142；任卓宣：〈國父論陽明知行合一之分析〉，中華學術院編：《陽明學論文集》〔臺北：中華學術院，1972 年〕，頁 71-80；周世輔：〈陽明哲學與國父學說〉，《陽明學論文集》，頁 92-108）。

<sup>57</sup>（原註 23）孫明章：〈李光地與後期閩學〉，《廈門大學學報》（哲學社會科學版），1987 年第 1 期，頁 145-151；高令印、陳其芳：《福建朱子學》（福州：福建人民出版社，1986 年）；陳其芳：〈李光地及其哲學思想〉，《福建論壇》，1986 年第 5 期，頁 47-52；史革新：《晚清理學研究》，頁 179、202，等書。

（原補註 \*36）史革新認為，清初理學提倡者陸稼書、張履祥、李光地、湯潛庵等人，受到顧炎武、黃宗羲、王夫之、顏元等人「實學」思潮的洗禮，而且清末洋務派士人否定「夷夏之辨」和

與李光地形成對照的人物，是因身為曾靜疑獄事件之思想核心人物，而被鎮壓的呂留良；他是一位民族主義者，反體制的思想家。至今對他的固定評價，是因「他的朱學立場，以出處去就為第一義……充滿了種族的，反清的，革命的色彩」<sup>58</sup>的形象而被突顯。關於呂留良，錢穆也道：「梨洲晚節多可譏，晚村獨持華夷之辨不變。」<sup>59</sup>大鹽中齋的學問是以政治節義作為核心，此點與呂留良「反體制」的思想內容相類似<sup>60</sup>，但是中齋卻將呂留良與陸稼書貶為同類<sup>61</sup>；這是因為陸稼書的獨尊朱子主義是直接繼承呂晚村（呂留良）而形成，陸稼書的《四書》注釋書即多處引用呂

---

吸取西洋文明，作為李光地所表現出的理學「相容性」於傳統上的繼承，來評價李光地（《晚清理學研究》，頁179、202）。

關於李光地的專論，孫明章〈李光地與後期閩學〉認為，無論其私生活上的褒貶毀譽，應從客觀的政治行動來判斷李光地。雖然為了迎合康熙皇帝的喜好，李光地因「『夷夏之辨』性的狹隘民族主義」、傳統倫理上「守身清正文人學士」的形象而遭受到非難；縱使皇帝平定內亂是歷史趨勢，但他對「祖國統一」與「民族復興」的貢獻，應得到正面評價。可是在其哲學方面所採用的折衷諸儒，依據程朱學唯心主義本體論的這種公式的同時，作為封建專制主義之政治倫理的理學內部矛盾，以「拙劣武斷的手法」試著融合分歧的唯物論與唯心論；於是李光地之學被視為失去朱子學中政治批判部分的御用學問，其心性論是襲取朱子學的罔顧現實的空談，是相對於「早期啟蒙思想」的逆流，而成為中國近代思想的障礙。陳其芳《福建朱子學》、〈李光地及其哲學思想〉皆因竭力說明全祖望所言非事實，並彰顯其善政，且以學之三變作為否定「門戶之見」，而得到積極評價。李光地不僅作為重振朱子思想的政治實踐家而重視經世、實事，並反對朱子的墨守與修正朱子的心性論，且立於理學＝客觀唯心主義，而反對唯物主義與主觀唯心論的同時，亦重視心的作用與氣的不斷變化；認可追求人的道德實踐與自我否定之革新的這種樸素辯證法因素。陳氏的李光地品評裏，充滿了彰顯同鄉學問傳統的熱情，此點可參照\*1小島論文。

<sup>58</sup> 容肇祖：〈呂留良及其思想〉，《輔仁學誌》第5卷第1-2期（1936年12月），頁1-85。

<sup>59</sup>（原註24）錢穆《中國近三百年學術史·自序》。又可從錢穆〈陸稼書學述〉（《國立故宮博物院圖書季刊》第2卷第3期〔1972年1月〕，頁1-10）與〈呂晚村學述〉（《國立故宮博物院圖書季刊》第3卷第3期〔1973年1月〕，頁1-8）二者所示的評價，看出其中欠缺公平之處。

（原補註\*37）錢穆《中國近三百年學術史·自序》。呂留良與黃宗羲有所往來，後來二人則相互對立。又，本文覺得錢穆〈陸稼書學述〉與〈呂晚村學述〉裏對於二人的評價，似乎欠缺公平。

<sup>60</sup>（原註25）可參照狄百瑞（William T. de Bary）：〈作為正統思想家及激進派的呂留良〉，收入《儒學國際學術討論會論文集》，下冊，頁1158-1176；拙稿〈大鹽中齋の人間觀——《大學》解釋をめぐって〉。

<sup>61</sup>（原補註\*38）狄百瑞（William T. de Bary）：〈作為正統思想家及激進派的呂留良〉，收入《儒學國際學術討論會論文集》下冊。狄百瑞將呂留良的思想視作是以朱子學基本學派作為根本，而發展出來的激進主義派。關於大鹽中齋，可參照拙稿\*11。

留良的言論<sup>62</sup>。

前一節提及大鹽中齋將自己定位於清初思想史脈絡之中，但是若詳加考察中齋的說法，則會發現中齋所描繪的清初思想史二大陣營的對立圖式，多少有些牽強附會。這幅對立圖並未將清初思想史的全像勾勒得十分完整，是淺顯易見的。因此我們必須維持如同面對「佐久間象山的中齋批判」一樣的態度，去看待大鹽中齋所描繪的歷史群像。至於將用何種標準客觀看待中齋的歷史群像，從先前一些考察也可知，古今以來對於歷史人物的品評五花八門，但對於通說不能無條件照單全收。接著本文欲討論湯潛庵、陸稼書等人於清朝思想史中是如何被定位的。

### 三

湯潛庵在康熙十七年第一次博學鴻儒科及第後，一生都為康熙皇帝信任。曾擔任日講起居注官、浙江省鄉試正考官、《明史》總裁官、內閣學士、江寧巡撫等官

<sup>62</sup> (原補註 \*39) 一般而言，陸稼書的「正學」主張也是來自於呂留良。陸隴其《松陽鈔存》(收入《當歸草堂叢書》，藏於東京大學東洋文化研究所) 記言如下：「余於壬子五月，始會東莊(留良)於郡城旅舍，諄諄以學術人心為言，曰：『涇陽(顧憲成)、景逸(高忠憲)之學大段無不是。然論心性，即雖甚闢陽明，而終不能脫陽明之藩籬。』……予所深佩服者。」(頁 14a-15b) 又，陸稼書於《問學錄》卷二裏的「儒者正學，自朱子沒，勉齋(黃幹)、漢卿(輔廣)僅足自守，不能發皇恢張。再傳，盡失其旨，如何(基)、王(柏)、金(履祥)、許(衡)之徒，皆潛畔師說，不止吳澄一人也」引用了呂留良「正學論」(《程墨觀略論文》，《呂留良詩文集》[杭州：浙江古籍出版社，2011年]，卷5，頁134)，且言：「乃《春秋》責備賢者之義，是拔本塞源之論也。」但此處陸稼書繼續論道：「然諸儒之拘率附會，破碎支離，潛畔師說者誠有之，而其發明程朱之理，以開示來學者，亦不少矣。使朱子沒後無諸儒，則……而今之欲闢邪從正者，豈不愈難也哉。故君子於諸儒，但當擇精而去其羸，無惑於拘索附會破碎支離之說，而不沒其守先待後之功，則正學之明，其庶幾焉。」謁呂留良的正學論過於嚴苛(參見《問學錄》卷2，收入《叢書集成新編》，第23冊，頁421)。《三魚堂日記》卷五「康熙十七年戊午九月二十日」一條也記有「呂東莊，從程朱矣，而亦不免此〔=傲僻之病〕者，則消融未盡也」(見陸隴其：《三魚堂日記》，沈雲龍選輯：《明清史料彙編·初集》[臺北：文海出版社，1967年]，第7冊，頁3257)。陸稼書雖被湯潛庵責為急於外求；略顯尷尬，但他大張旗鼓批判提倡「偏狹」的「正學」的呂留良。

又，「叛逆者」呂留良的文集遭到禁燬，國學保存會則於西元一九〇八(光緒三十四年)再刊了《國粹叢書》第一集。

職；尤其是他從擔任太子講師而被拔擢<sup>63</sup>至禮部尚書，最後成為工部尚書。湯潛庵被任命編纂清太宗、清世祖聖訓，成為《大清會典》副總裁官；並與李光地一起編纂《朱子全書》、《性理精義》。雖然陸稼書門人將陸稼書的篤行與湯潛庵並稱，但若以蒙受康熙皇帝恩寵而攀升高官之位，成為道學官員這一點來看，其地位是與李光地相提並論的。

清初政權的課題之一，即是掌握文化經濟繁榮的江南地區<sup>64</sup>。康熙皇帝在湯潛庵將赴江寧之際，親諭湯潛庵：「江蘇雖然是重地，卻奢侈浮華，長年以來都有稅務不正的問題；因此特派你任職此地，以正其風俗為要，故先使官吏潔身自愛，督導教化人民向善。」此外，康熙皇帝還敕令湯潛庵，南巡途中亦須使百姓去奢返樸，嚴查懲辦不肖官吏（參見張伯行編《正誼堂全書》中《湯潛庵集》；彭紹升〈故中憲大夫工部尚書湯文正公事狀〉等）。湯潛庵瞭解康熙皇帝的用意，每個月集合士民，講釋聖諭十六條，而且親自講學《孝經》、《小學》<sup>65</sup>；不僅如此，他還罷免貪官酷吏，禁止強收火耗（付課稅），查辦收賄，禁止營私結黨。湯潛庵承認江南地區賦稅過重，允許百姓自明朝末年積欠的糧稅以年賦的方式繳納，也為救濟遭水災之難的百姓而四處奔走。另一方面湯潛庵不只取締「棍徒」、「無賴少年」，也禁止女

<sup>63</sup>（原註 26）但是這「拔擢」的背後隱含著納蘭明珠的陰謀。參《清史稿·明珠傳》，卷 269，頁 9992-9993。

（原補註 \*40）但是這「拔擢」的背後就如「（明珠）與索額圖互植黨相傾軋……索額圖善事皇太子，而明珠反之，朝士有侍皇太子者，皆陰斥去。薦湯斌傳皇太子，即以傾斌」（《清史稿·明珠傳》，卷 269，頁 9993）所述，暗藏了納蘭明珠的陰謀。沒多久，湯潛庵受到納蘭明珠及阿諛奉承之輩的朝廷官員的集中彈劾，而走下了政治舞臺，不久湯潛庵就逝世了。湯潛庵與納蘭明珠的對立，可追溯到納蘭明珠一黨裏的余國柱，先於湯潛庵擔任江寧巡撫（貪官）一職的時候；當時欲暴露余國柱之貪污，而遭到余國柱阻撓的人，即是陸稼書。

<sup>64</sup>（原補註 \*41）可參見川勝守：〈清朝國家の成立と舊中國社會の形成〉，《中國封建國家の支配構造》（東京：東京大學出版會，1980 年），頁 551-705。

<sup>65</sup>（原補註 \*42）一般而言，湯潛庵《小學》、《孝經》二書的講義內容是以他的朱王一致論作為基礎。康熙五十五（編者註：應為三十六）年鄉會試的論題從《孝經》替換成性理。見〔清〕素爾納等：《欽定學政全書·考試題目》，收入文清閣編：《歷代科舉文獻集成》（北京：北京燕山出版社，2006 年），第 2 卷，頁 643。雖然無法否認的是，康熙時期頗重視《小學》這類的性理書籍更甚於《孝經》，但康熙皇帝也繼承了順治皇帝的大業，仿效《大學衍義》的體裁，編纂了《孝經衍義》。彭南昉也又再編纂了《小學纂註》、《孝經纂註》，且翻譯了國書善本，並將其與《孝經纂註》一同授於「官學」裏，致力於將其用於滿人子弟教育（士大夫化）。

性入寺遊觀，以及參與民間宗教的祭祀演戲，或是小學戲曲類的出版活動；他還改革了火葬習俗，毀壞存在已久的民間信仰的祠廟，並將其祠廟建材用來興建社學<sup>66</sup>。李光地的政績幾乎與湯潛庵相同，尤其李光地任職直隸巡撫時，建立了防止揚子江氾濫的功績<sup>67</sup>。

陸稼書作為一名知縣時，也對治理地方百姓費了一番苦心。然而，陸稼書只不過是一名地方親民小官，加上他遠避官界，在家時間較長，等到他開始於政界大展長才時，因他不認同胥吏的一切陋習，欲使地方官吏自給耕作，而遭人揶揄為豐相之圃。就如陸稼書的作為使得大半官吏逃離當地的這一段軼事所示，他是超出官吏常軌<sup>68</sup>的極端清廉主義者，不通時務；若是訴求被反對，他也會不顧己身安危，固執地一而再，再而三上訴朝廷，完全是個為百姓著想的官員<sup>69</sup>。相對於李光地與陸稼書，湯潛庵於政績的實際成效，不及李光地；於德治上的態度，他也不像陸稼書般

<sup>66</sup> (原註 27) 〈明正學勤課藝告諭〉、〈嚴禁徵收錢糧勒索火耗私派之弊以恤民艱以清賦稅告諭〉、〈嚴禁請託以肅官箴告諭〉、〈禁賽會演戲告諭〉、〈嚴禁婦女入寺然身以正風化告諭〉、〈請毀淫祠疏〉(上述篇目皆出自於正堂誼全書《湯潛庵集》)等；〈禁邪說示〉收錄於〔清〕賀長齡、盛康編：《清朝經世文正續編》(揚州：廣陵書社，2011年)，第2冊，卷68，頁126。

(原補註 \*43) 〈明正學勤課藝告諭〉、〈嚴禁徵收錢糧勒索火耗私派之弊以恤民艱以清賦稅告諭〉、〈請毀淫祠疏〉、〈禁賽會演戲告諭〉(上述出自於正堂誼全書《湯潛庵集》卷上)等；〈禁邪說示〉收錄於賀長齡、盛康編：《清朝經世文正續編》(揚州：廣陵書社，2011年)，第2冊，卷68，頁126。小山氏 \*45 論文裏記載了地主起用「無賴少年」作為武裝勢力，佃戶抗租時則舉辦戲劇等地方史料。

<sup>67</sup> (原註 28) 參考《清史稿·李光地》，卷262，頁9895-9900。

(原補註 \*44) 〈故光祿大夫文淵閣大學士李文貞公事狀〉，《二林居集》，卷15，頁1a-10b；《清史稿·李光地》，卷262，頁9895-9900。

<sup>68</sup> (原補註 \*45) 關於「常軌」的具體情形，宮崎市定〈清代之胥吏と幕友——特に雍正朝を中心として〉(《東洋史研究》第16卷第4號〔1958年〕，頁1-28)一文論述較為詳細。而其帶有歷史角度的論述，可參照小山正明〈明末清初の大土地所有——とくに江南デルタ地帯を中心として〉(《史學雜誌》第66編第12號〔1957年〕，頁1-30、第67編第1號〔1958年〕，頁50-72)、川勝守〈舊中國社會の形成——清朝國家の社會構成とその特質〉(《中國封建國家の支配構造》，頁677-705)。

<sup>69</sup> (原補註 \*46) 〈故四川道監察御史陸清獻公事狀〉，《二林居集》，卷15，頁15a-16b。只不過雍正時期，錢陳羣陳述了「陸隴其(稼書)，知嘉定縣止收四分，清如隴其，亦未聞全去耗羨也」，以示康熙王朝時的清官的努力極限，並且上疏表示支持雍正皇帝所制定的養廉酌定(官吏俸祿規範化)、耗羨歸公(附加稅收國有化)。參見《清史稿·錢陳羣》，卷305，頁10508。

極端<sup>70</sup>。將湯潛庵視作一位典型的道學官員，不如說他仍存有反清情結。自明代中葉以降，經濟富庶地區里甲制度的持續解體，尤其明清世變之際舊有秩序的崩壞，因此他於地主私有勢力坐大的江南地區的王權再介入，以及清政權的地方整治等政治規範上，擔任了第一線改革者的主要角色。

湯潛庵、李光地、陸稼書三人的人生經歷十分雷同。他們三人都在少年時期因捲入戰亂而逃離家鄉，且三人都曾遭逢生命之危險<sup>71</sup>。湯潛庵因「流賊」而失去母親，李光地則因提出與治水功績不相上下的平定耿精忠之亂及臺灣鄭氏的策略，而得到康熙皇帝的信任；不過他之所以提出平定之策，是他為了讓自己的出身地——福建長期以來內亂不斷的情況得以改善，恢復和平所做出的選擇。

清初時期，清官之所以集結在皇帝權力之下，是因他們都來自於因農民叛亂而受害的鄉紳地主階級。作為革命政權而起的清朝勢力，為了改革明末以來之弊端，採取撫民政策，欲使社會治安恢復平穩；且清政權為了鞏固勢力，而十分優遇這些曾遭內亂迫害的鄉紳地主<sup>72</sup>。對清王權而言，這是一種掌控中原（尤其是江南地區）的手段，另一方面清王權仍以削減鄉紳地方勢力為主要政治基調。地方鄉紳的專權是透過勢力傘下的胥吏、奴僕、棍徒無賴的暴力而得以貫徹，因此除去勢力爪牙，成為清政權的課題。朝廷的公家財政也須以其作為來源<sup>73</sup>，因此針對削弱地方鄉紳勢力的政策不得不徹底執行。也因此，隨著清朝政權糾結於此種政治結構上的矛盾，使得朝廷上出現了清官與貪官；尤其清初康熙王朝的前半期出現了像湯潛庵一般的清官，是最得以體現清朝實行這一體制的用意所在<sup>74</sup>。

<sup>70</sup>（原補註 \*47）可參照安部健夫：〈耗羨提解の研究——《雍正史》の一章としてみた〉，《東洋史研究》第16卷第4號（1958年），頁108-125，之後收入《清代史の研究》（東京：創文社，1981年）。

<sup>71</sup>（原補註 \*48）雖然李光地及其一族都避難於山裏的險要地方，但在李光地十四歲時，皆成為山賊人質長達一年多，後來經過一番戰鬥而得以脫逃。李光地一族是召集了鄉里勇士，組織了武裝勢力的地主集團，也受到耿、鄭二氏的勸誘；可是李光地拒絕了二氏的勸誘，在清軍完全掌控福建之前，他在稍微偏離城市的地方築起了要塞，與集結了萬人勢力而占據城市的「土寇」勢力以及反清軍的勢力，夜以繼日地不停作戰。

<sup>72</sup>（原補註 \*49）谷口規矩雄：〈明代の農民反亂〉，《岩波講座世界歷史》（東京：岩波書店，1971年），第12卷，頁93-128。

<sup>73</sup>（原補註 \*50）參照宮崎氏、安部氏前揭論文。

<sup>74</sup>（原註 29）可參照大谷氏前揭書。

（原補註 \*51）參照 \*31，大谷氏前揭書。

一般認為東林黨的士人是清官，而且作為中小地主階層的他們，會站在百姓立場，代替百姓對抗土地地主、土豪劣紳的同時，也是偏向資本主義階層的一方<sup>75</sup>。而湯潛庵確實歸於東林黨之流，但是在整體東林學思想結構上，他偏屬於明末清初顧憲成、高忠憲以講學為主軸之東林學派初期的這一類型。後來東林黨成為以江蘇為主要活動地，並與其他派系爭奪政權的大派閥，且隨著大地主制的進展，似乎成了有名無實的學派。

高忠憲逝世後，錢謙益成為東林黨的首席，他也是大地主、地方權貴。現今的社會經濟史學者，依據崇禎九年錢謙益被控告非法橫暴的史料，都將他視作典型的土豪劣紳<sup>76</sup>。錢謙益在京都的所作所為，很難讓人將他視作清官；不僅如此，他是南明時期的高官，也是最後投降清朝的「貳臣」，因此從那時候開始，歷史上對他的品德表現多有抨擊和批評。陳鼎《東林列傳》（康熙初年刊）裏未將錢謙益載入其中<sup>77</sup>，近人梁啟超《中國近三百年學術史》對清初政權的文人做概觀論述時，也只提

<sup>75</sup>（原補註 \*52）李文治：〈明清時代中國農業資本主義萌芽〉，《明清時代的農業資本主義萌芽問題》（北京：中國社會科學出版社，1980年）；溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年）等。

<sup>76</sup>（原註 30）可參照小山正明：〈明末清初の大土地所有——とくに江南デルタ地帯を中心として〉，《史學雜誌》第66編第12號（1957年），頁1-30、第67編第1號（1958年），頁50-72；川勝守：〈清朝國家の成立と舊中國社會の形成〉，《中國封建國家の支配構造》，頁551-705。（原補註 \*53）參見 \*41 川勝氏的論文。

<sup>77</sup>（原註 31）此點突顯了東林學派與明遺臣這一脈絡，可說是用以隱藏依據「貳臣」、「漢臣」相對立的史觀。可參照岡本さえ：〈貳臣論〉，《東洋文化研究所紀要》第68卷（1976年），頁101-178；何冠彪：〈論明遺民出處〉、〈論明遺民子弟之出試〉，《明末清初學術思想研究》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁53-168。又，章炳麟也在《噓書別錄》敘述「謙益為人，徇名而死權利」。

（原補註 \*54）這突顯東林學派與明遺臣作為一個脈絡，這可說是依其與「貳臣」、「漢臣」相對立的史觀所形成的歷史暗流。相對於此，岡本さえ〈貳臣論〉（《東洋文化研究所紀要》第68卷〔1976年〕，頁101-178）指出「貳臣」占了明朝遺臣的絕大多數，除去考察身為世變期代表士大夫的他們之行為規範的話，即無法陳述十七世紀的精神史。「貳臣」公然地將中華士大夫傳統帶入了異民族政權裏，對抗著滿人支配者的猜疑和避忌、鎮壓的同時，活用了滿人支配者所沒有的能力，反覆地上奏；作為一名清官守護中國人民，積極地扮演著滿漢兩民族之間的緩衝角色，而獲得高度評價；其中梁啟超所說的「像陳名夏、陳之遴、錢謙益、龔鼎孳的貳臣們」的行狀也被列舉出來。雖然不是「貳臣」，\*42所示的彭南昀的滿人教育，也可說與其意相通。

岡本氏表示，遭到不合理對待的「貳臣」們，藉由文學活動來維持住身為士大夫的精神世界，形

及「如陳名夏、陳之遴、錢謙益、龔鼎孳那班貳臣，糟蹋得淋漓盡致」<sup>78</sup>。然而吉川

成了詩文集團，這是跨越了政治立場而把明代「功臣」、「遺民」連繫在一起；這樣子的漢人士大夫的連帶關係，又因以「結黨營私」而添增了支配者的避忌。關於「貳臣」與「遺民」這一連帶關係，章炳麟也敘述了錢謙益和鄭成功、吳三桂有所來往，其詩歌唱和是「其悲中夏之沉淪與犬羊之俶擾，未嘗不有餘哀也」，否定了錢謙益的詩文只不過是徒有文藻的謠言，讚揚「謙益為人徇名而死權利」（章炳麟：《遺書重訂本·別錄甲》，收入《章太炎全集》〔上海：上海人民出版社，1982-1986年〕，第3冊，頁339）。章炳麟對毛西河也持有同樣的評價。另一方面，關於湯潛庵，在鄭成功之亂中擺弄謀略而使其義戰敗北，向孫夏峰、黃宗羲學習則是為了作為官僚自身的價值，「故終身無自得，特工剝取，調和朱陸間以自文」，認為湯潛庵雖然得到了大儒之名且厚顏無恥地自認是道學者，結果他不過是體制下的循吏（犬），以其「詐諛飾儉」與李光地的「外淫」貶作同類。

如岡本氏所指，貳臣是因清朝不當壓抑下，而發不遇之聲的存在。乾隆皇帝自身一方面曾唾罵錢謙益率先歸順清廷的行為是「大節有虧，實不足齒於人類」，另一方面又列舉出其詩文中帶有親明意味的言辭，而斥責「欲借其以掩其失節之羞，尤為可鄙可恥」，嚴格禁止錢謙益「全集」的發行，更要求在國史裏立了〈貳臣傳〉，並將錢謙益載入其中。參見〈錢謙益〉，《清史列傳·貳臣傳乙》（北京：中華書局，1987年），卷79，頁6575-6578。「貳臣」的箴貶、抹殺可說是清朝所製造出來的史觀。就像太炎的錢謙益、毛西河的評價，乍看之下與梁啟超、錢穆（參照\*57）等人的通論相反，但在反清朝的帶有民族色彩的歷史觀這一根本上，是相同的。

只是章炳麟〈駁康有為論革命書〉（1903年）一文將錢謙益、陳名夏貶作與陸稼書等人同是清初「理學」儒者，錢謙益的「節義」實際上超越了我的理解範圍，何冠彪〈論明遺民之出處〉（《明末清初學術思想研究》，頁53-124）一文中也將其節義與吳偉業並論，而批判了錢穆的看法。何氏以黃宗羲對錢謙益表達哀悼之情的詩，認為「錢謙益與黃宗羲在明亡後的『出處』不同，但兩人的交情至篤」（頁92），其理由則是二者皆是相對於「種族主義」的「文化主義」華夷論者。相對於章炳麟立於民族主義觀點而不認同明清的連續性，強調與「貳臣」和清朝的斷絕關係，岡本氏則把「貳臣」視作連繫明末思想與清代的角色；雖然此點確實有不同，但二者同是評價明末思想，而把遺民與貳臣接續在一起的這一點是相似的。雖說章炳麟的觀點只不過是在梁啟超、錢穆的傳統史觀裏的貳臣定義上附加了遺民，但岡本氏的說法並不與認為明末東林思想作為明清思想媒介的溝口雄三的說法相對立。若將章炳麟、岡本氏的說法視作媒介橋樑的話，就可知梁啟超等人與溝口雄三的說法相差不遠。黃宗羲寫給錢謙益的詩如下：

〈錢宗伯牧齋〉：「四海宗盟五十年，心期末後與誰傳。憑棺引燭燒殘話，囑筆完文抵債錢（小字注：問疾時事，宗伯臨歿，以三文潤筆抵喪葬之費。皆余代草）。紅豆俄飄迷月路，美人欲絕指箏弦（皆身後事）。平生知己誰人是（應三四句），能不為公一泫然（應五六句）。」見《南雷詩曆》卷2，收入《叢書集成初編》（北京：中華書局，1991年），第2288冊，頁31。若與\*24的朱竹垞寫給陸稼書的詩一併來看，應可以理解大鹽中齋的史觀是在梁啟超、溝口雄三說法的範疇之中。

<sup>78</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁20。

幸次郎認為，錢謙益之所以在後代失去影響力，是因乾隆皇帝的禁書肅清裏，錢謙益被列為其中一位非議的對象而導致的結果；對於梁啟超以降將顧炎武、黃宗羲、王夫之列為三大儒的通說，康熙、雍正王朝時期的文壇以及學界，無論追隨錢謙益與否，都是以他作為核心人物來運轉；而且至少錢謙益在投降於清政權之前，是允許敵我共存的一流政治家，但後來他的官場生活卻因黨爭之禍而挫折連連<sup>79</sup>；崇禎九年所發生的事件就是浙江東林學派的宿敵——溫體仁的計謀所造成的。若離開道學標準來品評作為文學史家的錢謙益，其評價並不壞，因此狩野直喜也以為錢謙益將妓女納為妾，反而是件好事<sup>80</sup>。脫離價值判斷來談錢謙益的話，他作為大地主而懂得生財之道，又是一名政治家，還是一位名列清朝文學史上首位的藏書家、文人。

錢穆認為，宋學以來的儒學傳統顯現於經世明道，而重視作為繼承者的東林學派——明遺老這一條譜系脈絡；事實上遺民這一脈絡並未被世世代代傳承下來。由於統治中國的異民族裏「最為狡詐陰險」的滿清政權的政策<sup>81</sup>，促使考據學大興而中斷了這一條譜系脈絡。話雖如此，作為東林後學的復社到了清初雖然也以關係穩固的朋黨為傲，但是復社卻已經淪為鄉紳成員們為了確保己身個人利益的組織<sup>82</sup>；因此

<sup>79</sup> (原補註 \*55) 吉川幸次郎：〈錢謙益と東林——政客としての錢謙益〉，《日本中國學會報》第 11 號（1959 年），頁 131-143。

<sup>80</sup> (原註 32) 吉川幸次郎：〈錢謙益と東林——政客としての錢謙益〉，《日本中國學會報》第 11 號（1959 年），頁 131-143。狩野直喜：《清朝の制度と文學》（東京：みすず書房，1984 年），頁 98。

(原補註 \*56) 狩野直喜：《清朝の制度と文學》（東京：みすず書房，1984 年），頁 98。

<sup>81</sup> (原補註 \*57) 「其極必推之於議政，故繼之以東林。明清之際，諸家治學，尚多東林遺緒。……不忘種姓，有志經世，皆確乎成其為故國之遺老」（《中國近三百年學術史·自序》，頁 15）。「遺民不世襲」一句依據全祖望〈題徐狷石傳後〉而來（《鮚埼亭集外編》卷 30，收入《四部叢刊》，第 86 冊，頁 830）。何冠彪〈論明遺民子弟之出試〉（《明末清初學術思想研究》，頁 125-168）基於此事實而論其所以，指出遺民也是要家族中有生員，才能作為遺民而生活。

<sup>82</sup> (原補註 \*58) 補註 \*31 謝國楨書裏同意「到了魏闡（忠賢）專權以後，他們（東林黨）好像鬧家務，目標和宗旨都完全消失」，雖「平心而論」東林黨活動的消長情形（頁 7），卻將康熙初年定位為「黨爭末路」，視李光地等出仕清朝的士大夫為「無恥的漢人」，將其形容作「假道學」。此書論述站立在「吾國民族不撓的精神卻表現於結社」的基本認知上，述作了中國近代政黨前史。以現今觀點來看，容易看出論者的愛國立場影響了對於李光地等人之褒貶。孟森（前揭書）也評價清初政治為「近日淺學之士，承革命時之態度，對清或作仇敵之詞。既認為仇敵，即無代修史之任務」；這番評價果然仍將李光地等人視作「假道學」——此語應是得自於李卓吾（〈答焦漪園〉，《焚書》〔京都：中文出版社，1971 年〕，卷 1，頁 8-10）。

清初政權打著革除朋黨營私以穩固皇帝王權的大旗，說明了「正義」是在「革命」政權的這一方<sup>83</sup>。成為《明史》編修官的朱竹垞說道：「東林不皆君子，異乎東林者，亦不皆小人。作史者未可存門戶之見，以同異分邪正。」<sup>84</sup>（〈史館上總裁第六書〉<sup>85</sup>）這段敘述不得不說也適用於錢穆。在東林黨裏，嚴虞惇以「僕所見真正清官，湯潛庵先生一人而已」（〈與沈位山書〉<sup>86</sup>）來肯定湯潛庵，只不過包括湯潛庵在內，康熙王朝時期的清官與皇帝的聯手，即是成立於派閥抗爭的權勢張力之下。湯潛庵一生與納蘭明珠、余國柱的派系相對立，《清史稿·湯斌傳》裏記載了一段康熙皇帝愛護怨訕不休的湯潛庵的敘述，但是康熙皇帝經常使道學者相互批判妒嫉，湯潛庵與納蘭明珠、余國柱的鬥爭也是案例之一<sup>87</sup>（《聖祖仁皇帝實錄·康熙三十三年閏五月》）。總之，清官與皇帝的聯手合作與恢復一元秩序的政策相符合，這是當時時代的潮流<sup>88</sup>；

<sup>83</sup>（原註 33）安部健夫〈耗羨提解の研究《雍正史》の一章としてみた〉（《東洋史研究》第 16 卷第 4 號〔1959 年〕，頁 108-251；之後收入氏著：《清代史の研究》〔東京：創文社，1971 年〕）以「滿洲善意」來呈現。小野和子〈清初の思想統制をめぐって〉（《東洋史研究》第 18 卷第 3 號〔1959 年〕，頁 99-123）、井上進〈樸學の背景〉（《東方學報》〔京都大學〕第 64 冊〔1992 年 3 月〕，頁 279-344）從漢人官僚結構不全的角度來論述。

（原補註 \*59）前揭安部健夫的論文以「滿洲的善意」來表達。小野和子〈清初の思想統制をめぐって〉（《東洋史研究》第 18 卷第 3 號〔1959 年〕，頁 99-123）、井上進〈樸學の背景〉（《東方學報》〔京都大學〕第 64 冊〔1992 年 3 月〕，頁 279-344）從漢人官僚體系結構上的脆弱來論述此點；另一方面，劉師培〈普告漢人〉（《左龔外集》卷 14，收入《清代詩文集彙編》，第 797 冊，頁 503-510）是典型的將一切視作因為是外族統治而有的惡政。

<sup>84</sup>（原補註 \*60）《曝書亭集》卷二十二。但是引文是根據《清史稿·朱彝尊》，卷 484，頁 13339-13340。

<sup>85</sup>（原註 34）《曝書亭集》卷二十二。但是引文則是節錄自《清史稿·朱彝尊》，卷 484，頁 13339-13340。

<sup>86</sup>（原註 35）〔清〕嚴虞惇：《嚴太僕先生集》卷 8，收入《清代詩文集彙編》，第 177 冊，頁 261。

（原補註 \*61）嚴虞惇：《嚴太僕先生集》卷 8，收入《清代詩文集彙編》，第 177 冊，頁 261。

<sup>87</sup>（原補註 \*62）「上嘗語廷臣曰：『朕遇湯斌不薄，而怨訕不休，何也？』明珠、國柱輩嫉斌甚，微上厚斌，斌禍且不測」。參見《清史稿·湯斌》卷 265，頁 9933。「道學之人果如是挾仇懷恨乎，又李光地、湯斌、熊賜履皆講道學之人，然而各不相合，……道學之人（潛庵），又如此務虛名而事于瀆乎！」參見《聖祖仁皇帝實錄》，收入《清實錄》（北京：中華書局，1986 年），卷 163，頁 785。

<sup>88</sup>（原註 36）可參照前揭大谷敏夫論文。若從哲學史方面來考察，可參照伊東貴之〈「理」の恢復——呂留良における現實批判の位相〉（《中國哲學研究》第 3 號〔1991 年 7 月〕，頁 44-88、第 4 號〔1992 年 3 月〕，頁 132-205）。

而當時道學家彼此的派系相互對立鬥爭，也顯現於至今對於這群人物的價值品評。

另外有一點值得注意的是，在滿清時期不只陸稼書是「正學」，湯潛庵—彭南昫也被視作「正學」。湯潛庵社學裏所實行的《小學》、《孝經》教育，即以〈明正學勤課藝告諭〉宣告其辦學目的，〈嚴禁私刻淫邪小說戲文告諭〉（管制出版）則明示了「正學」之名<sup>89</sup>。彭紹升稱許彭南昫為「正學」，而彭南昫讚揚湯潛庵為「正學」（〈南昫先生文錄敘〉、〈湯潛庵先生文集節要序〉）<sup>90</sup>，信奉體制教學的程魚門〈正學論〉也以為，比起陸稼書，「宗程朱，不攻陸王」的湯潛庵才是「正學」；因此康熙皇帝所認為的「正學」，似乎未必排擊王學。毛西河《折客辨學文》、《王文成傳本續補》<sup>91</sup>記載著：雖然自從張武承呈示出了劄文裏有「陽明非道學」的說法而造成明史館中一片譁然，但皇帝則以「守仁（陽明）之學過高有之，未嘗與聖學有異同也」之諭，肯定了陽明學的地位。

那麼何謂「正學」？湯潛庵〈重修蘇州府儒學碑記〉裏記述：「夫所謂道學者，六經四書之旨，體驗於心，躬行而有得之謂也。非經書之外，更有不傳之遺學也。故離經書而言道，此異端之所謂道也；外身心而言經，此俗儒之所謂經也。……今聖朝尊禮先聖，表章正學，士子宜知所趨向矣。吾恐朝廷以實求，而士子終以名應也。苟無驚乎其名，而致力於其實，則亦曰躬行而已矣。」<sup>92</sup>而後湯潛庵將此呈稟皇

（原補註 \*63）參照前掲大谷氏著書。伊東貴之〈「理」の恢復——呂留良における現實批判の位相〉（《中國哲學研究》第3號〔1991年7月〕，頁44-48、第4號〔1992年3月〕，頁132-205）一文則是從哲學史的角度來論述。

<sup>89</sup>（原補註 \*64）「為政莫先於正人心，正人心莫先於正學術，朝廷崇儒重道，文治脩明，表彰經術，罷斥邪說，斯道如日中天……今當脩明正學之時」。參見《湯子遺書》，收入文津閣《四庫全書》，第438冊，頁307。又，湯潛庵在〈答陸稼書書〉裏讚揚陸稼書「先生正學清德」，從此言辭亦可明白其品評並非是社交辭令。參見湯斌：《湯潛庵集》，收入《叢書集成初編》，第2474冊，頁24-26。

<sup>90</sup>（原補註 \*65）彭南昫所言的「先生……日與同志切劘正學，淡於仕進」道盡了自身對湯潛庵「正學」的認同（〈湯潛庵先生文集節要序〉，《南昫文稿》，收入《四庫全書存目叢書》，第246冊，頁636）；彭紹升稱讚彭南昫「其肩荷正學扶植人倫中」。

<sup>91</sup>（原補註 \*66）收入《西河合集》。張武承的劄文是以湯潛庵作為收件者名而寄出，湯潛庵無視其署名而將其交給總裁。

<sup>92</sup>（原補註 \*67）湯斌：《湯潛庵集》，頁31-32。這番見解亦可見於〈正學論〉。三浦秀一〈彭紹升と戴震の思想圏〉（《東方學報》〔京都大學〕第62冊〔1990年3月〕，頁447-448）一文指出，程魚門的「正學」即是朱子學裏固有的緊迫感中所欠缺的部分，程魚門的本領即在文人間的交

帝。「體驗於心，躬行有得」是既有的「心得」二字的敷衍，同時湯潛庵向皇帝進言：「先儒（朱子、陽明）補偏救弊，各有深心。願學者識聖人之真，身體力行，久當自有得。徒競口語，無益也。」（〈遵旨進所著詩文紀事〉）由此看來，「心得」是等同於「自得」。對湯潛庵而言，康熙皇帝所提倡的「道學」（正學）是以經書為本，「躬行」、「心得」（自得）後結下碩果的學問，而康熙皇帝的「正學」即「實學」的想法，正與湯潛庵不謀而合；《東華錄》卷十三〈康熙二十三年〉裏的一段記載言及：「上諭凡所貴道學者，必在身體力行，見諸實事，非徒託之空言。朕聞學士湯斌曾與中州孫鍾元（夏峰）講明道學，頗有實行。」因此，康熙皇帝補授湯潛庵江寧巡撫一職。

如上述所提，陸稼書的學問是「以心得躬行為」，而李光地則被門人讚頌為「篤敬義之實學」、「自得於心」（〈榕村文集序〉、〈榕村語錄序〉）。若從明末清初這一大範圍裏更具體地來談，即是從呂留良至彭紹升所言的「正學」——「自得」、「躬行」的「實學」——可說是一條大主流<sup>93</sup>。

李光地以「朱子之學貴在身體力行，見諸行事」主張朱子學才是「正學」（《榕村續語錄》）<sup>94</sup>。明末清初，陽明學被批評是空疏的空談，但是其實「自得」、「躬行」的「實學」脈絡則會追溯到陽明學。湯潛庵言「學貴心得」，這說法可見於《傳燈錄》中〈答羅整庵書〉：「求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也。……」〈別湛甘泉序〉（《文錄》，卷4）裏亦言：「其心求以自得，才始得與其語聖人之學。今記誦辭章之徒比楊、墨、老、釋還要劣等。何言如此？是因他們猶有自得。」〈與陸元靜書〉（《文錄》，卷1）裏亦言：「使在我果無功利之心，雖錢穀兵甲搬柴運水，何往而非實學？何事而非天理？況子史詩文之類乎！」此種「自得」至上主義的主張，到了王龍溪，則變得更加鮮明，如〈撫州擬峴臺會語〉所示「學原為了自己性命，默默自修自證。纔有立門戶、護門戶之見，便是格套起念，便非為己之實學」、「外德性別有問學，即是汎問，即是異學」。這與徐渭所言「出

際，而儒學應該只不過是興趣，以及一般教學體制上的信奉對象。

<sup>93</sup>（原補註\*68）關於呂留良，可參照\*39。關於彭南响，見湯瑄〈彭南响先生墓表〉：「其深造自得，篤實光輝，特立獨行確乎不拔，使考亭復作，必且同必呼為老友，而豈得以其宗陸王也疑為騎牆之見也哉，……公固正學之嫡嗣，而亦陽明之功臣也。」（《南响文稿》，頁252）關於彭紹升，可參照前註三浦氏論文裏所載的盧文弨〈答彭允初書〉（頁470）。

<sup>94</sup> 編者註：《榕村續語錄》中無類似句子，疑原作者內容誤植。

於己之所自得，而不竊於人之所嘗言也」，與袁宏道所指「獨抒性情，不拘格套，非從自己胸臆流出，不肯下筆」般的性靈派文學革命，息息相關。雖然蔑視道問學，以致於引來抨擊，但是強調「自得」，並非「左派」獨有。孫夏峰說道：「諸儒學問，皆有深造自得之處。」「一有爭是非求勝負之心，……便是己私，便是浮氣」（湯潛庵等撰，方苞訂正《孫夏峰先生年譜》）<sup>95</sup>，而彭紹升所說的儒佛無分別，正也是承自於這一脈絡<sup>96</sup>。

另一方面，湯潛庵認定非基於經書的「自得」是為「異端」。這是因為清初的時代思潮與個人「自得」都需要被社會規範化，所以須以符合眾人且具有普遍性的標準為基礎來求其「自得」；可想而知，「自得」工夫論的位置逐漸從陽明學轉移到朱子學。以經書為本的「自得」思想與禮的尊崇相連結<sup>97</sup>，且伴隨著以考據學為前提的條件<sup>98</sup>。這意謂著，大鹽中齋所指出的清朝學者皆受到陽明學啟發這一論點，是無誤的；但很顯然的是，並非受到原本的陽明學，而是受到轉變的王學或可說是王學的餘波之啟發。

<sup>95</sup>（原註 37）施愚山〈書羅念庵先生贈汪中丞卷後〉記曰：「念庵先生教人深求自得無誤信，所論良知語，似煩難卻是真易簡處。」《施愚山先生學餘文集》卷 26，收入《清代詩文集彙編》，第 67 冊，頁 228。

（原補註 \*69）施愚山〈書羅念庵先生贈汪中丞卷後〉記曰：「念庵先生教人深求自得無誤信，所論良知語，似煩難卻是真易簡處。」（《施愚山先生學餘文集》卷 26，收入《清代詩文集彙編》，第 67 冊，頁 228）。梁啟超〈明儒學案節本序〉一文引用了黃宗羲的言論「學貴自得，最忌說破後作光景玩弄」，對「吾黨」提出「道學」以作為心的「自治之學」。又在乾隆三十九年序刊《欽定學制全書》卷五〈崇尚實學〉一項，以「宋儒性理書」裏的「明體達用」的「道統」觀點，將「正學」=「實學」。

<sup>96</sup>（原補註 \*70）〈復王鳳喈〉：「專力為己……於儒佛之間，妄生分別，妄論短長，皆塗說也。大丈夫之所貴知本耳。誠得其本，即一切差別法，無不從此流出。又安肯尋枝摘葉，寄他人之籬下乎！」見彭紹升：《一行居集》卷 4，收入《清代詩文集彙編》，第 397 冊，頁 704。

<sup>97</sup>（原補註 \*71）小島毅將黃宗羲「自得」主義（浙江中心史觀）視作可與現今「中國哲學」相連的史觀，並留意到與其相異的福建李光地等人的「遵禮」譜系。雖然小島氏的看法頗為重要，但是不只是李光地，就連湯潛庵也是將「行禮」與「自得」共存並論，因此應該將此二者統一而論。見小島毅：〈もう一つの明儒學案——福建朱子學展開の物語〉，頁 109-151。

<sup>98</sup>（原註 38）參照井上進：〈漢學の成立〉，《東方學報》（京都大學）第 61 冊（1989 年 3 月），頁 223-320。

（原補註 \*72）可參照井上進：〈漢學の成立〉，《東方學報》（京都大學）第 61 冊（1989 年 3 月），頁 223-320。

\*

\*

陸稼書變得眾所皆知，而其學問受到眾人矚目，是在他逝世後的事<sup>99</sup>。

如上述所提，湯潛庵憂心和陸稼書行為南轅北轍的「一二巨公」<sup>100</sup>排斥異端以及仿效者，導致學術的後退。彭南昫《姚江釋毀錄》裏陳述，因陸稼書的緣故，使得陽明學中絕，而朱子學也尚未再興，且以「豈是（陸）侍御初志哉」一句將道學衰退的責任全歸咎於陸稼書<sup>101</sup>。到了彭紹升，早已不問陸稼書的「初志」，將陸稼書視作毀壞孫夏峰—湯潛庵功績的罪魁禍首<sup>102</sup>。陸稼書之所以會被如此批評，是因在陸稼書歿後，隨著他的聲名日漸高漲，湯潛庵所擔憂的情況就愈發嚴重。陸稼書在清朝占有一席之地，是在清雍正二年（1724）清儒首次的文廟從祀；同年依據〈御製朋黨論〉，雍正皇帝向諸臣宣示了與康熙皇帝本質相異的官僚整肅。〈御製朋黨論〉透過對闡釋君子之黨的歐陽修〈朋黨論〉的全面否定，要求諸臣做到康熙皇帝無法完成的根絕黨派與臣子對皇帝的無條件服從。在雍正皇帝要求與內在「自得」<sup>103</sup>思想方式相對立的外在政治整肅，以及講求「表裏一致」的道學思想的鼓吹

<sup>99</sup>（原補註 \*73）陸稼書逝世後翌年，康熙皇帝將陸稼書拔擢至江南學政，當康熙帝得知陸稼書已歿，帝不禁失語歎言：「本朝如此等人，不可多得矣！」〈故四川道監察御史陸清獻公事狀〉，收入〔清〕吳光西等撰：《陸隴其年譜》（北京：中華書局，1993年），頁334-335。

<sup>100</sup>（原註 39）〔清〕朱筠：〈劄念魯先生墓表〉，《笥河文集》卷11，收入《叢書集成初編》，第2508冊，頁204。舉出了吏部侍郎宛平孫澤與大學士孝感熊賜履的名字。接著李光地結黨一事就毋須再贅述。

（原補註 \*74）朱筠〈劄念魯先生墓表〉裏記有「初，吏部侍郎宛平孫澤承，大學士孝感熊賜履，先後以關王氏學為己任，朝野之士，譁然從之，相與牽引詆訶，以文成為異端」。想當然地，接著即說了李光地結黨之事。見《笥河文集》卷11，收入《叢書集成初編》，第2508冊，頁204。

<sup>101</sup>彭定求：《南昫文稿·姚江釋毀錄》，附錄頁1。

<sup>102</sup>（原註 40）彭紹升：〈南昫先生遺書後敘〉，《二林居集》，卷5，頁4b-5a。

（原補註 \*75）彭紹升〈南昫先生遺書後敘〉：「至於我朝，夏峰孫子、睢陽湯子，始有志於徹兩家（朱子、陽明）之樊，觀其會通，上溯孔門，並行不悖之。惜而於時有當湖陸子者出復以排擊王學為功，又因王子而並舉高子。自是王學既衰而為朱子學者亦日陋……病世之託朱學攻王者，踵陸子之說日出不休也。」見《二林居集》，卷5，頁4b-5a。

<sup>103</sup>（原補註 \*76）〈御製朋黨論〉（君子無朋，惟小人有之）透過全面否定歐陽修〈朋黨論〉所言的君子之黨（小人無朋，惟君子有之），康熙（編者註：應為雍正）皇帝要求未能根絕的黨閥派系與臣下，對於皇帝須無條件服從，其文開頭即言：「朕惟天尊地卑而君臣之分定，為人臣者，義當惟知有君，惟知有君，則其情固結不可解而能與君同好惡。夫是之謂一德一心。」又言：「宋歐陽修〈朋黨論〉，創為邪說，曰：『君子以同道為朋。』夫罔上行私，安得為道？」見《世宗憲

下，陸稼書流派成為國家文廟的祭祀對象<sup>104</sup>。方苞〈請以湯斌從祀文廟及熊賜履郭琇入賢良祠劄子〉<sup>105</sup>裏言道：「頃讀聖諭，求直言極諫之士，首舉隴其為標準。……湯斌實學躬行與隴其相匹而立，……故五十年來學者咸稱湯、陸。」<sup>106</sup>由此可知，陸稼書與湯潛庵的地位高低已經與生前相反。

歷經考據學全盛的乾嘉時期後，進入了火耗、結黨營私等社會亂象再度猖狂，加上近代所發生的一些新問題的道咸時期，道學思想如野火般再次燃起<sup>107</sup>。自從雍正二年之後再也沒有舉行的文廟從祀，道光二年(1822)開始就一直祭祀著劉念臺、湯潛庵、黃道周、陸贄、呂坤、孫夏峰、文天祥、謝良佐；然而，從這些被祭祀的人名可知，道光年間的朝廷並沒有獨尊朱子學的風潮，而且值得注意的是，湯潛庵、劉念臺、呂坤、孫夏峰等人的從祀，是因「提倡正學」、「實學」所致<sup>108</sup>。

道光二十五年(1845)，刊行了唐鑑《國朝學案小識》。這本書批評了黃宗羲

皇帝御製文集》卷5，收入《清代詩文集彙編》，第240冊，頁220-223。〈湯子遺書〉記有：「斌在國初，與陸隴其俱號醇儒……大旨主於刻勵實行以講求實用，無王學沓冥放蕩之弊，故二人異趣而同歸。」這表示二人的差異只不過在康熙皇帝「正學」之內所表現出的「自得」工夫有所不同。可參照三浦秀一：〈湯斌と陸隴其——清初士大夫の人間理解と經世意識〉，《文化》第48卷第1、2號(1984年9月)，頁74-92。

<sup>104</sup>(原註41)此時從縣置至陸稼書有二十位先賢先儒作為從祀對象。

(原補註\*77)此時有二十位先賢先儒皆被從祀，如：縣置、牧皮、樂正克、公都子、萬章、公孫丑、(漢)諸葛亮、(宋)尹焞、魏了翁、黃幹、陳淳、何基、王柏、(元)趙復、金履祥、陳澠、(明)羅欽順、蔡清、(清)陸稼書。

<sup>105</sup>(原補註\*78)參方苞：《方望溪先生全集·集外文》卷2，收入《四部叢刊》，第83冊，頁291。

<sup>106</sup>(原註42)參方苞：《方望溪先生全集·集外文》卷2，收入《四部叢刊》，第83冊，頁291。

<sup>107</sup>(原註43)後述參照史革新《晚清理學研究》。又，康有為指出「道光以後，上無禮，下無學，賄賂風行，垂至於今」(《南海師承記》)。

(原補註\*79)可參照\*32史革新《晚清理學研究》。康有為指出「道光以後，上無禮，下無學，賄賂風行，垂至於今」(《南海師承記》)。前揭安部氏論文裏提到了「《會典》、《會典事例》」之中，這些耗羨項目之所以被呈現出來，如眾所皆知的，是始於嘉慶二十三年(1818)被寫於敕撰而起。……簡言之，到了清末，像康熙皇帝時期般有潛規則的支薪系統，再次於漢人官僚機關的兩大支柱之一起死回生」。

<sup>108</sup>(原註44)關於湯潛庵，可參照《宣宗成皇帝實錄》，收入《清實錄》，卷49，頁868「道光三年二月辛亥」條。龐鍾璐編《文廟祀典考》(光緒四年[1878]刊)卷四十九〈奏議彙鈔〉。

(原補註\*80)關於湯潛庵，見《宣宗成皇帝實錄》，收入《清實錄》，卷49，頁868「道光三年二月辛亥」條。可參照龐鍾璐編《文廟祀典考》(光緒四年[1878]刊)卷四十九〈奏議彙鈔〉。許多為湯潛庵的從祀表達請願的奏議皆被否決，其原因出在湯潛庵未能盡到輔導太子的責任。

《明儒學案》「主張姚江（陽明）門戶，攬金銀銅鐵為一器」，同時將陸稼書提升與朱子同地位，依據陸稼書主張獨尊朱子學的「正學觀」，設置包含「傳道」等排序，將清儒依其排序分類配置到各學案。「傳道學案」只有朱子學「正學」派的陸稼書、張楊園、陸桴亭、張伯行四人；湯潛庵則居「翼道學案」首位；李光地只被列入「守道學案」；而以陸稼書以及張楊園為道統的「正學」觀，則由倭仁等人繼承。《國朝學案小識》可說是呈現了清末改革者要改變的清朝舊有教學體制。張楊園於同治七年（1868），而陸桴亭、張伯行於光緒元年（1875）成為從祀對象<sup>109</sup>。

隨著道學的復興，朱陸（王）爭論再次被點燃。《國朝學案小識》由復興的道學排斥了具有陽明學性質的要素，保護了程朱學，是清朝欲確立道統的產物。而隨著朱子學被標舉成為「正學」的風氣下，陽明學則成為民間學者所矚目的焦點；不過，此處所指的陽明學並不是明末「左派」陽明學，而是孫夏峰、湯潛庵所提倡朱王一致論的復興，因應時代需求，孫、湯的陽明學作為一種學問主體化的能量再現。《理學宗傳辨正》（劉廷詔編，同治十一年[1872]倭仁校桀）批判了孫夏峰《理學宗傳》<sup>110</sup>「正學異學混而無別」、「以異學亂正學」；宗稷辰〈長沙重刻陽明先生文集序〉有言：「自有明以來，講學者宗朱者輒與陽明為敵，眾口一辭，堅執不破。幸得深知如高景逸、劉蕺山，篤信如孫夏峰、湯孔伯，乃克觀其會通而定於一。嗟乎！又知『陽明子之學即朱子之學乎』哉！」

大鹽中齋之學的成立早於《國朝學案小識》、《理學宗傳辨正》，其學問思想並非囫圇吞棗般地全盤接受清初思想，而是預先接受如上述這兩本書所示——被意識型態化後的陸稼書「正學」與「陽明子之學即朱子之學」之對立<sup>111</sup>所形成的。

<sup>109</sup>（原補註 \*81）接著光緒三十四年（1908）王夫之、黃宗羲、顧炎武從祀，可說是梁啟超之流的清初大儒觀已經進入系統化階段。

<sup>110</sup>（原補註 \*82）同書定義「夫反乎正而為邪，別乎同而為異」，承襲陸稼書而將顧憲成、高忠憲視作「究且為之（陽明）回護」。

<sup>111</sup>（原註 45）可參照史革新《晚清理學研究》。史氏將清朝陽明學視作為「朱子學化後的陽明學」。又可參照朱維錚〈陽明學在近代中國〉、〈十八世紀中國的漢學與西學〉（《走出中世紀》，頁 136-162、302-320）。詹海雲〈清初陽明學〉（《清初學術論文集》〔臺北：文津出版社，1992 年〕，頁 71-106）也認為，朱王融合內化在王學分化發展過程當中。

（原補註 \*83）史革新著作（前揭書）定義清朝陽明學為「朱子學化後的陽明學」。朱維錚也認為從晚明至清初的陽明學者與程朱學者「毫無二致」，王學奔放的精神潛伏於漢學之內（漢末調和論）而迎向清末。\*1 之論文及〈十八世紀中國的漢學與西學〉（《走出中世紀》，頁 136-162）、

## 四

以魏源為先驅者，中國革新者如康有為、譚嗣同、梁啟超、陳天華、宋教仁等人的思想裏大量地汲取了陽明學，且陽明學或顯或隱地影響了章炳麟、孫文的思想<sup>112</sup>。日清（甲午）戰爭之後，清朝政府效仿日本明治維新，採用了「近代」化，促使許多中國留學生前往日本留學；像梁啟超、章炳麟等逃亡者也以日本作為革命活動的據點。而在日本的他們，接觸且接受了明治維新的原動力即在陽明學的說法。日本是中國革命的一個大據點，變法派《清議報》（光緒二十四、明治三十一、一八九八年發刊）、中國革命同盟會《民報》（光緒三十一、明治三十八、一九〇五年發刊）皆刊行於日本。一思及這些來自於日本的資訊帶有意識性地輸入中國，就無法忽視日本陽明學對他們的影響。日本幕府末年的大鹽中齋吸收清朝思想來形成自己的學問，到了近代，陽明學經由日本來影響中國思想。

這些居留於日本的中國知識分子，之所以主動地接受了日本陽明學的背景原因，即有前一節所述的清末陽明學（陽明子之學即朱子之學）之復興<sup>113</sup>。

康有為與其師朱次琦的關係，根據梁啟超《南海康先生傳》<sup>114</sup>所述：「九江（次琦）之理學，以程朱為主，而間采陸王。（康有為）先生則獨好陸王……。」但是依照自認是康有為學問傳承者的張伯禎在《南海師承記》<sup>115</sup>的說法，至少在康有為

---

\*10 詹海雲的論文也認為朱王融合已內化至王學分化發展過程之中。

<sup>112</sup>（原補註 \*84）參照前揭史革新著書及朱維錚：〈陽明學在近代中國〉，《走出中世紀》，頁 136-162。單篇論文則可參照坂元ひろ子：〈章炳麟の個の思想と唯識佛教——中國近代における萬物一體論の行方〉，《思想》第 747 號（1986 年 9 月），頁 92-112；朱維錚：〈章太炎與王陽明〉，《中國哲學》第 5 輯（北京：三聯書店，1981 年），頁 313-345；習五一：〈宋教仁與陽明心學〉，《歷史研究》，1990 年第 1 期，頁 150-159；狹間直樹：〈宋教仁にみる傳統と近代——《日記》を中心に〉，《東方學報》第 62 號（1990 年 3 月），頁 483-508 等。

<sup>113</sup>（原補註 \*85）劉師培針對世俗批判王學所言的「近世以來，論中國學術者，多知折衷王學」，作出「陽明之學術乃尊德性而不遺學問者也」、「曷嘗不治經哉。治經又何嘗不據古義哉……未嘗不治禮」、「行與朱子說相符……迥異於空疏」等回應，為王學辯護。參見劉師培：〈王學釋疑〉，《國粹學報》第 26 期（1907 年），頁 1-4。

<sup>114</sup>（原補註 \*86）《清議報》第 100 號（1901 年 11 月）記載：「九江者，名次琦，字子襄，粵中大儒也。其學根柢於宋明，而以經世致用為主。研究中國史學歷代政治沿革得失，最有心得。」梁啟超、馮鏡如等編：《清議報》（臺北：成文出版社，1967 年），第 12 冊，頁 6399。

<sup>115</sup>（原補註 \*87）《南海師承記》收入《康有為全集》（上海：上海古籍出版社，1990 年），第 2 集。

學問初期（萬木草堂時期）曾經兼採朱陸（王）<sup>116</sup>。這篇記裏敘述了「王門以念庵為最」、「浙中之學多放恣」、「出東林而矯之」、「明人學心學，故多氣節」、「顧憲成專講氣節，《東林學案》當先讀」等與大鹽中齋相同的學統觀；且稱讚湯潛庵是「本朝司馬溫公也」的同時，貶責陸稼書「未免門戶」、「太褊淺且謬」，甚至認為他「不能免俗」。這些看法都呈現了康有為視《國朝學案小識》為「謬」的反「正學」立場。

中國知識分子留學日本時，日本也盛行陽明學。日本陽明學曾在幕府末期有過一次興盛期，到了近代反而有過之而無不及，變得更加盛行。無庸置疑，日本陽明學的兩次興盛期是具有連續性的，最能說明其連續性的，即是承自於東林學派而來的對國家的節義；然而，實際上二者之間是有維新一開化時期這一不可不提的斷裂處。中國知識分子所接觸的明治時期陽明學，是明治初年以來反對政府歐化政策，並於興盛於明治二十年代日本近代國粹主義思潮中，重新出發的日本「近代」思想產物之一；而且它是含有時代性主張、帶有人為操作的政治言論<sup>117</sup>。

---

西元一九一六年（民國五年）〈張伯禎序〉。從西元一八九六年（光緒二十二年）至翌年康有為於家塾所完成的講義記錄。雖以「朱子性即理也未當」，仍言「孔子後所謂博大精深者，惟朱子當之」、「（陽明）知行合一之說最為緊切，但不講求學問，不講求禮法，此其疏耳」，並道「朱子能正陸子之偏」、「陸子靜之學……有補於朱子之學」。見康有為：《南海師承記》，頁 535-538。

<sup>116</sup>（原補註 \*88）對此即是「本朝氣節掃地，皆不講心學也」。關於清儒，言是「本朝四大儒，李二曲、顧亭林、孫夏峰、黃梨洲」，並記「李文貞（光地）學問甚博，而心地未光明」。見康有為：《南海師承記》，頁 549-550。

<sup>117</sup>（原補註 \*89）幕末陽明學以大鹽中齋為代表，而且到了現代也有將大鹽中齋視作尊皇攘夷先驅的看法，但是大鹽中齋的思想體系裏並沒有國粹主義（此點與呂留良不同）。甚至，以對中國學說相關知識自傲的中齋思想，可說是與日本「陽明學」所持有的特徵——「簡單易懂」恰好相反的炫學思想。以吉田松陰、西鄉隆盛為代表所謂的幕末志士來說明的話，反倒因為這些人不是學者，所以可以脫離陽明學的哲學本質去看待陽明學；如本文所示的，反而是以持有非系統性行動主義性格來理解陽明學，因此，造成了將所有政治行動者皆列入陽明學之中。又，雖然本文尚未提及這部分，但最為繼承否定門戶之見的湯潛庵的朱王一致精神的，即是佐藤一齋。佐藤一齋言道：「矯弊之說，必復生弊。只當知學為己，知學為己者，必求之於己，是心學也。至於得力處，則宜任其所自得，雖有小異，不害大同。」見佐藤一齋：《言志後錄》，收入《日本思想大系 46：佐藤一齋・大鹽中齋》，頁 244。佐藤一齋的學統也成為明治時期陽明學的組成要素。正值時代變革之際，提倡不隨波逐流而反求諸己的佐藤一齋之學，從拒絕政治性的直接行動的這一意義來看，反而具有保守意味（可參照拙稿：〈中齋學的輪郭——佐藤一齋的學と比較して〉，《大鹽研究》第 24 號〔1988 年 3 月〕，頁 1-17；〈異學の禁から幕末陽明學へ——「自得」、知の在

明治陽明學思想，最先顯現於德富蘇峰轉換成崇尚國家主義時期的著作<sup>118</sup>《吉田松陰》<sup>119</sup>。<sup>120</sup> 在這本書裏，德富蘇峰認為，以當時人們面對外在危機時所形成的「日本觀念」、「國民精神」（尊王愛國）為基礎的民族統一革命，即是明治維新；而吉田松陰則被刻畫成這場「維新革命」的革命者。書中並不將吉田松陰之學歸於陽明學，反而將其視為無流派之學，而且將松陰之學視作「彼輩之學問非書本的學問，是實際的學問」之「活學問」；認為吉田松陰是個「不料時之緩急，不問事之難易，直以實行理想」、「自信頗厚，……雖千萬人自反而縮，吾往矣之氣象」、「作主觀的，不作客觀的」、「長於情感，短於冷理」、「欲直行於所見」、「觀此重於死之物，為之而死，在所不辭」、「至誠之人」，更評其是「日本男兒的好模範」、「儘管是封建制度破壞之始作俑者，然其身留有武士風之遺影」等<sup>121</sup>。這些評語與後來日本「陽明學」所需之特質相符一致。因此，德富蘇峰正值吉田松陰拼命而成的維新大業荒廢大半，需要有「第二維新」、「第二吉田松陰」的時期，基於此實踐目的，完成了此書。

與《吉田松陰》同年，相對於德富蘇峰的平民主義，提倡國粹主義的三宅雪嶺，寫成了《王陽明》一書。此書兼具傳記與思想，並因結合東西方哲學論述陽明學的方式獲得極高評價，因而成為戰前陽明研究的原型<sup>122</sup>；從書裏可見三宅雪嶺亦將自身投射寄寓於陽明哲學與實踐之中<sup>123</sup>。此書談到陽明學時提及了大鹽中

---

り方をめぐって》，《日本學》第11號〔1988年〕，亦收入《近代・アジア・陽明學》〔東京：ぺりかん社，2008年〕，頁135-148。可是疋田啟佑在〈陽明學與幕府末期的思想家們〉一文裏表示，相對於大鹽中齋等人的「事功派」，以往被忽略的池田草庵、林良齋、春日潛庵等人的「省察派」對於明治維新所付出的貢獻，需要更加關注。見疋田啟佑著，馬安東譯：〈陽明學與幕府末期的思想家們〉，《浙江學刊》，1989年第4期，頁27-31。

<sup>118</sup>（原註46）植手通有：〈解題〉，《明治文學全集34：德富蘇峰集》（東京：筑摩書房，1974年），頁354-406。

<sup>119</sup> 德富蘇峰：《吉田松陰》，收入《明治文學全集34：德富蘇峰集》，頁159-244。

<sup>120</sup>（原補註\*90）可參照植手通有：〈解題〉，《明治文學全集34：德富蘇峰集》（東京：筑摩書房，1974年），頁354-406。

<sup>121</sup> 德富蘇峰：《吉田松陰》，頁214-243。

<sup>122</sup>（原註47）山下龍二：〈王陽明研究の原型——三宅雄二郎《王陽明》をめぐって〉，《陽明學の終焉》（東京：研文社，1991年），頁72-94。

<sup>123</sup>（原補註\*91）山下龍二：〈王陽明研究の原型——三宅雄二郎《王陽明》をめぐって〉，《陽明學の終焉》（東京：研文社，1991年），頁72-94。

齋、春日潛庵、西鄉隆盛、高杉晉作，並說：「挺立維新前身者，多修陽明良知之學。」<sup>124</sup> 點出了陽明學的大眾性，更將陽明政治評論為「酷似社會主義」。

呈現出近代日本陽明學運動特徵的是始於日清戰爭後——明治二十九年(1896)——由鐵華書院(吉本襄主導)所創的這本具有組織性質的雜誌——《陽明學》<sup>125</sup>。這本雜誌最特別的是創刊號帶有強烈社會實踐性格，其〈發刊辭〉明言：「使天下人知個人本然之任務，延其革新一代之風紀。若有裨補國家之所，則洵吾人發刊之本懷。」<sup>126</sup> 宣示陽明學是組成支持國家的每一「個人」品德修養之學——即是「國民道德的基礎」<sup>127</sup>。

將陽明學當作「國民道德」基礎的是近代陽明學的基本認知，從雜誌《陽明學》的主張可見其受到國粹主義(以及陸羯南的國民主義)影響頗深。

「國粹」是 nationality 的中譯，早期的國粹主義認為，國家基礎需要依靠「國民」而成，不僅如此，一般認為各國所屬的「國粹」具有普遍性與發展性；新發展出來的近代陽明學也是同樣道理。吉本襄在《陽明學》二號刊裏表明了「一個人是國家組織的元素」，〈發刊辭〉也發出以「若一人為暴戾，則一國暴戾；若一人不仁，則亦陷一國不仁」作為國家基礎的訴求<sup>128</sup>。三宅雪嶺以「為自國盡力，是為世界盡力也。發揚民種特色，裨補人類之化育」主張了「護國」(nationalism) 與「博愛」(internationalism) 不分歧<sup>129</sup>。〈發刊辭〉也記曰：「個人有本然任務，猶如國家有自然任務。此任務至高至大，在個人為自主，在國家為獨立。」這段引用的前半部分似乎與志賀重昂之「使一國之『國粹』保存且發達，與使一人一個保存且發達

<sup>124</sup> 三宅雪嶺：《王陽明》，收入《明治文學全集 34：三宅雪嶺集》(東京：筑摩書房，1967年)，頁 313。

<sup>125</sup> (原註 48) 《王學雜誌》(1906-1909) 之後是《陽明學》(1909-1928)。大阪陽明學會出版了《陽明》、《陽明主義》。

(原補註 \*92) 之後接續著《王學雜誌》(1906-1909)、《陽明學》(同年-1928)。從彰顯大鹽中齋的大阪陽明學會刊行了《陽明》、《陽明主義》。

<sup>126</sup> 〈發刊辭〉，《陽明學》第 1 號(1896 年 7 月)，頁 3。

<sup>127</sup> (原補註 \*93) 在同篇裏記有「英國國民理想主義與俄國國民理想主義，並不相同。法國國民道德性精神與德國國民的道德精神，雖然兩兩相互背道而馳，而其能豐富個人自主，作為國民豐富進取之物，是豈非占第一等邦國位置之態度之所以耶？」(〈理想の獨立と特性の獨立〉，《陽明學》第 5 卷第 66 號〔1899 年〕，頁 2)。但將日本的國家性格視作「皇祖皇宗之道」。

<sup>128</sup> 吉本襄：〈櫻花國男兒の氣象〉，《陽明學》第 1 號(1896 年 7 月)，頁 4-6。

<sup>129</sup> 三宅雪嶺：《真善美日本人》，收入《明治文學全集 34：三宅雪嶺集》，頁 200-201。

『個人性』與『獨特性』毫無異處」<sup>130</sup> 重疊。因《陽明學》裏表示「個人涵泳修養主在知行合一」、「良知之學……，國民所以立之由，國體所存之由」<sup>131</sup>，所以陽明學的修養就被定位成保存國粹的學問根基。

國粹主義以革新思想為己任，不喜與保守主義混為一談。三宅雪嶺在其《王陽明》一書表明了儒教非是盲信孔孟，而是與探究真理之「獨立」性和「創作」性成熟發達的西洋哲學同樣是「哲學」；陽明學則是這門學問的頂點。陸羯南在《王陽明》這本書的〈跋〉裏特地彰顯了李卓吾「不拘事例」、「思想自由」<sup>132</sup>，此處則是

<sup>130</sup> 志賀重昂：〈感涙を滴れたるもの〉，《日本人》刊行會編：《日本人》（東京：日本圖書センター，1983年），第1冊，頁283-285。

<sup>131</sup> 《陽明學》第22號（1983年），頁1-2。

<sup>132</sup> （原註49）《國粹學報》第11期（1905年）揭示了李卓吾《焚書》在中國遭到焚燬的祕辛，且藉由介紹上野圖書館藏本而告發了清朝的「文字之禍」。李卓吾得以在中國恢復地位，也可說是羯南評李卓吾的餘波。

（原補註\*94）三宅雪嶺《王陽明》以「雖世或誹其禪，遂不足以深傷」來擁護王心齋。又，一般認為幕府末年的吉田松陰是受到李卓吾《焚書》影響，但這是吉田松陰在獄中被判決死刑時的事，而且其理解方式亦與陸羯南不同（可參照溝口雄三：《李卓吾：正道を歩む異端》〔東京：集英社，1985年〕）。《國粹學報》第十一期（1905年）依〈答焦漪園書〉等揭示了在中國遭到焚燬的祕本《焚書》，介紹了上野圖書館的傳本，並讚揚李卓吾「先生之學與理想，皆極高妙，不肯依傍人……自王充問孔後，二千年來能直斥孔子者，實惟先生」，並責其是「文字之禍」。見國粹學報社：《國粹學報》（臺北：文海出版社，1970年），第2冊，頁1388。換言之，中國對李卓吾的重新認識，也可說是近代日本的逆向輸入，繼承了陸羯南的李卓吾品評。之後，在中國批判禮教的旗手——吳虞在五四運動時期著作了《明李卓吾別傳》（吳虞：《吳虞文錄》〔合肥：黃山書社，2008年〕，頁51-68）。在日本接續小柳司氣太〈明末の三教關係〉的廣瀨豐《續吉田松陰の研究》（東京：武藏野書院，1932年）將這部分獨立分別設置了一章來詳述，談論對吉田松陰的影響的同時，另有從文學史關懷的論文——鈴木虎雄〈李贄年譜·上〉，《支那學》第7卷第2號〔1934年2月〕，頁139-197；〈李贄年譜·下〉，《支那學》第7卷第3號〔1934年7月〕，頁299-347。另外，與吳虞關係緊密的青木正兒所寫的〈吳虞の儒教破壞論〉（迷陽山人：《青木正兒全集》〔東京：春秋社，1970年〕，第2冊，頁248-252）則運用了《吳虞文續錄》（成都：美信印書局，1933年）序文，但是在陽明學研究這一方面，並未舉出效仿《明儒學案》的李卓吾。高瀨氏《陽明學新論》、三島氏《王陽明の哲學》等反而與大鹽中齋一樣，將湯潛庵、彭南昉等人列入清代陽明學派。高瀨武次郎於西元一九二八年昭和天皇踐祚後初期開始講學陽明學，就在此時的東京大學總長荒木寅三郎對高瀨氏說：「你應該會從長久以來從事的陽明學立場來講學，陸象山、王陽明就已足夠，無須再舉其他奇行怪異的人物。」而高瀨氏則回答其內容以中江藤樹作為典型來思考（高瀨武次郎：《陽明學講話》〔東京：弘道館，1928年〕，頁4-5）。關於之後的發展可參照\*9。

活用了陽明「自得論」，將其作為「進步」的泉源。雜誌《陽明學》也否定了對陽明、孔孟的盲目跟從，主張將陽明學活用於現代<sup>133</sup>，且又以俾斯麥、格萊斯頓、加里波底、拿破崙為例，表達了「讀書妙在自得」的觀點<sup>134</sup>。

從俾斯麥開始所列舉的這些人名，亦可窺得該期《陽明學》帶有世界史性質的「近代」主義的一面<sup>135</sup>。相當於上方所列舉西方人名的日本代表人物是西鄉隆盛，雜誌第十七號則以「道學上に於ける西鄉隆盛」作為專題，談論西鄉隆盛是「出入禪學及陽明學」、「不拘泥一派」，且與王陽明同樣從九死一生中獲得「有所自得」、「雖不見其精處，悟至其真味，即一也」<sup>136</sup>；將西鄉隆盛與王陽明二人相提並論。在雜誌第五號裏，內藤湖南雖否定了水戶學出自於陽明學的「世俗」說法，卻將「水戶人對死的覺悟」歸於「得陽明學之真」。雜誌第十三號所言的幕府志士之所以成為「維新改革原動力」是因「彼等青年之精神氣魄，英靈活潑，進取敢往，不局促於社會秩序，不屈從於國家階級」。雖然此處也沒明示陽明學是維新原動力，但其開頭講述了「社會活動基於個人活潑，在如此的個人社會的活潑中，最可貴的是在青年社會的活潑」<sup>137</sup>。陸羯南已於明治二十一年（1888）記述了「一國之獨立及進步是基於國民固有之活潑性格」<sup>138</sup>，《陽明學》尤其期待其中的青年書生階層「進取精神」<sup>139</sup>，而其意識投射在上述提及的「維新改革原動力」論述裏。由此可知，《陽明學》具有與後來的國家主義迥然不同的自由開放思想<sup>140</sup>。第十二號以多樣的見解，主張「如為賣國呼，是示其自信之無力」悖逆了「東方君子國」之名的言論自由<sup>141</sup>。明治二十九年（1896）國府種德所著的《大鹽平八郎》列入「偉人叢書」中的

<sup>133</sup> 鐵華書院編：〈陽明學取舍の見地——院說〉，《陽明學》第 61 號（1898 年 12 月），頁 1-2。

<sup>134</sup> 鐵華書院編：〈陽明學讀書〉，《陽明學》第 15 號（1897 年 2 月），頁 1-3。

<sup>135</sup>（原補註 \*95）參照 \*8。

<sup>136</sup> 鐵華書院編：〈道學上に於ける西鄉隆盛〉，《陽明學》第 17 號（1897 年 3 月），頁 1-4。

<sup>137</sup> 湯明學：〈青年社會の弊患〉，《陽明學》第 13 號（1897 年 1 月），頁 1-2。

<sup>138</sup> 陸羯南：〈政界一片の黒雲〉，西田長壽、植手通有編：《陸羯南全集》（東京：みすず書房，1968 年），第 1 卷，頁 356。

<sup>139</sup>（原補註 \*96）中野目徹：《政教社の研究》（京都：思文閣，1993 年）從「書生社會」這一觀點切入至中日甲午戰爭為止的政治文化。

<sup>140</sup> 編者註：此處「國家主義」一詞為原文使用之漢字，但揆諸文意，比起“nationalism”，或更近於“statism”的概念。

<sup>141</sup> 天山居士：〈妄言漫議〉，《陽明學》第 12 號（1897 年 1 月），頁 6。

一冊刊行出版，鐵華書院是其販賣場所，每一號的《陽明學》都刊登了大版面廣告來宣傳此書。《大鹽平八郎》是以陽明「拔本塞源論」作為「平等社會主義的觀念」，大鹽中齋是其觀念的實踐者，而且委請三宅雪嶺寫序，書中內容主張打倒當時的財閥<sup>142</sup>。

上述所呈現的，即是影響中國的近代日本陽明學。梁啟超為吉田松陰所傾倒，並於西元一九〇五年的上海出版了《松陰文鈔》<sup>143</sup>。

開創「國民國家」，是從變法運動至民國建立所存在的中國課題。章炳麟等人提倡中國國粹主義<sup>144</sup>是出自於梁啟超等人支持清朝政權的批判聲浪，且受到日本國

<sup>142</sup>(原補註 \*97)《陽明學》雜誌裏記載了進步黨黨報的廣告、高島炭坑的文章。

<sup>143</sup>(原註 50) 根據狹間氏前揭論文(參照 \*84)。梁啟超受到前一年出版的井上哲次郎《日本陽明學派的哲學》影響，由橫濱新民主社編纂出版了《節本明儒學案》。

(原補註 \*98) 依據 \*84 狹間氏論文。梁啟超在其前年受到井上哲次郎《日本陽明學派的哲學》一書的影響，而在橫濱新民主社編纂出版了《節本明儒學案》。根據前揭史革新的著作，《明儒學案》從西元一八二一年(道光初年)開始絕版了六十年，因此在二十世紀初的中國，《明儒學案》應該未得以流傳。於西元一九〇六年的民報社，宋教仁從同是中國留學生的朋友處借了顏元《習齋記錄》、《存學編》、李塉《恕谷後集》與《明儒學案》，這是他第一次讀《明儒學案》(見宋教仁：《我之歷史》，收入中國國民黨中央委員會黨史委員會編：《宋教仁先生文集》〔臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1982年〕，頁92)。西元一九一四年(民國三年)，〈教育綱要〉裏表示了「中小學教員宜研究性理，崇習陸王之學，導生徒以實踐。教科書宜採輯《學案》以明尊孔尚孟之淵源」。「說明」裏有「陽明專以致知良知為主，令學者自求創解不落窠臼，尤屬哲學家之特質。觀其功業炳蔚，足證學有實用……中小教員雖不足語於性理精深之學，但既是普通教育，不可不於知行之說稍稍講求，以指導受學之國民，而勵之於實踐」，舉出了日本東鄉平八郎作為王學有其值得敬佩之處的實例。但是《〔宋明〕學案》之所以作為教科書，是為了讓「國民」知曉符合「尊孔尚孟」的「道統」，而使其「義理之辨」得以明悉(見陳元暉編：《中國近代教育史資料匯編·學制演變》〔上海：上海教育出版社，2007年〕，頁762-763)。〈教育要項〉是以相對於蔡元培近代教育的袁世凱儒家主義教育的復興作為基礎。同年，孫鏞編《王陽明先生傳習錄集評》由上海新學會出版。所謂「集評」，是指孫夏峰、施邦曜、劉念臺、黃宗羲的「參評」與陶春田、梁啟超的「續評」。筆者所參閱的是翌年刊行的再刊行本，書中卷頭載錄了上述所言的〈教育綱要〉與西元一五六七年(明隆慶元年)的陽明特贈新建侯諡文成的諸文。依據序文等文章，雖然舊版自發刊以來，風靡一時，但孫鏞從日本留學界引進的《王陽明傳集錄》(雲井龍雄手抄，杉原夷山註解：《王陽明傳集錄》〔東京：千代田書房，1910年])得知陽明學於日本的盛行情形，渡日買入從幕末至當下的十二種陽明學書籍，來增補舊版之不足；他承認日本維新之後的富強是起自於陽明學，其書作為中國「救亡」書，以供「維持國運，保存國粹之君子」。

<sup>144</sup>(原註 51) 可參照鄭師渠：《國粹、國學、國魂——晚清國粹派文化思想研究》(臺北：文津出版社，1991年)。

粹主義影響而開始<sup>145</sup>。如同「民族主義之目的達，則國民主義之目的亦必達，否則終無能達」<sup>146</sup>所喊出的原則<sup>147</sup>，這是在充斥著為求實現民族國家的時代氛圍下所企求的革命理論。以日本國粹主義與相同主義的主張作為根基，展現了結合實踐革命運動，而超越日本國粹主義的大眾性、社會主義、博愛主義以及聯繫東西方思想的獨創哲學。

「留學生所吸收的明治維新原動力就在陽明學」的這種說法經常被引用，引自《民報》創刊號陳天華〈紀東京留學生歡迎孫君逸仙事〉一文裏所記載的明治三十八年（光緒三十一年，1905）八月，東京留學生的孫文歡迎會上，來賓的發言；但是不得不留意的是，這是屬於受到來自於日本國粹主義的連帶影響<sup>148</sup>，對剛起步的

（原補註 99）詳細論述可參照鄭師渠：《國粹、國學、國魂——晚清國粹派文化思想研究》（臺北：文津出版社，1991年）。

<sup>145</sup> 黃節：〈國粹學報敘〉，《國粹學報》，第1冊，頁11-17。

<sup>146</sup> 精衛：〈民族的國民〉，民報報館編：《民報》，頁36。

<sup>147</sup>（原補註 \*100）此處與「民族主義」相對立的「國民主義」，是運用於批判梁啟超等人將其二者混同而用作於「國民」，誠如其定義所言：「國民云者，法學上之用語也。……構成國家之分子……此惟立憲國之國民惟然，專制國則其國民奴隸而已。」與陸羯南的「國民主義」不同，反而較為類似德富蘇峰的「平民主義」。

<sup>148</sup>（原註 52）根據宋教仁《我之歷史》（日文譯作《宋教仁の日記》）的說法，宮崎滔天與末中節發表了演說。

（原補註 \*101）「諸君，自表面而觀，謂敝國今日之強，由於取西方之效，而不知為漢學之功。當年尊王傾幕之士，皆陽明學絕深之人，而於西法未必盡知，使無此百折不回之諸前輩，以傾倒幕府，立定國是，則日本之存亡，未可知，其能有今日之盛耶？故諸君亦惟先發揮其國學，丕定國基，再以西法輔之，則敝國之富強不難致。駕而過之，亦不可知」（見陳天華〔過庭〕：〈紀東京留學生歡迎孫君逸仙事〉，民報報館編：《民報》，頁84）。這番記文受到先前孫文演講內容裏所述的「願諸君之來日本也，在吸取其文明也。然而日本之文明，非其固有者，前則取之於中國，後則師資於泰西。若中國，以固有之文明，轉而用之，突駕日本，無可疑也」之影響的同時，相對於僅將日本視作西洋的模仿者，以之為留學西洋的廉價替代方案而追尋日本的譚嗣同、康有為以來的日本觀，展現了以日俄戰爭結束前高揚的國家意識為背景的日本國家主義者的立場，提醒不要模仿日本的「皮毛」（歐化政策）。接著賓客進一步說了「敝國之國體，與貴國異」，日本是「德川氏不去，則萬事棘手」，因此「萬世一系」、「可以君主立憲」，中國「今日之政府為異族所有」，因此「必須共和」；賓客分別從各自的歷史來指出兩國的理想與所應實行的政體之相異，陳述必須以日本立憲君主制作為參考範本，並以「諸君勉旃，建三色之旗，擊自由之鐘，端於孫君與諸君是望，異日者亞東大聯盟，其起點於今日之會乎」作結（見陳天華〔過庭〕：〈記東京留學生歡迎孫君逸仙事〉，民報報館編：《民報》，頁80-84）。這也可說是直接地擁戴中國國粹派的梁

中國國粹主義革命運動做出的開場白的言論。同一年季冬，上海「國學保存會」成立，十二月發行了《國粹學報》；又同一年，中國革命同盟會在東京成立，逃亡海外的章炳麟則長期作為《民報》的主筆，章炳麟所言的「明之末世，與滿洲相抗百折不回者，非耽悅禪觀之士，即姚江學派之徒。日本維新亦由王學為其先導。王學豈有他長，亦曰『自尊無畏』而已」<sup>149</sup>，這番言論可視作對「留學生所吸收的明治維新原動力就在陽明學」此說法的回應。

章炳麟認為，「用宗教發起信心，增進國民的道德」與「用國粹激動種性，增進愛國的熱腸」是培育革命「志士」氣質的兩項要件<sup>150</sup>。宗教主要指以自身宗教哲學為依歸的華嚴宗、法相宗。〈答鐵錚〉一文敘述「支那德教，雖各殊途，而根原所在，悉歸於一，曰『依自而不依他』」，並表達了陽明學近禪而受到肯定，且言曰：「近人學姚江，但若去其孔佛門戶之見，其直指一心，為法雖未盡理，亦以悍然而可獨往矣。」對章炳麟而言，在「彼我勢力不相若」的革命運動情況下，陽明學仍是最直接講究反求諸己的主義，並以「排除生死，傍若無人，布衣麻鞋，徑行獨往，上無政黨猥賤之操，下作懦夫奮矜之氣」的實質號召能力，將陽明學定位為「國民道德」的基礎<sup>151</sup>。

孫文歡迎會上賓客的言論，是中日兩國分別在各自不同的民族運動中求其普遍

---

啟超批判（例如：精衛〈民族的國民〉），而全盤地陳述了開放愛國主義的原則論。至於能進行如此這般演說的「賓客」，依據宋教仁《我之歷史》可知，是宮崎滔天或是末中節。關於末中節以及他之後的行跡，可參照《宋教仁の日記》頁四三七的注釋。這場演說的記錄者——陳天華本身已是奉行陽明學的革命家，他對日本官憲對《民報》發刊的阻礙表示抗議，而在同年自決；而宋教仁對陽明學的傾慕也因這場演說而起。

<sup>149</sup> 太炎：〈答鐵錚〉，民報報館編：《民報》，頁 2379。

<sup>150</sup> 太炎：〈演說錄〉，同前註，頁 788。

<sup>151</sup>（原補註 \*102）章炳麟又針對明末陽明學言道：「所惜戒律未嚴，自姚江再傳而後其弟子已猖狂自肆，聲色利祿無不點汗，故亭林斥之致無餘地。」所以才將佛教與其合一的吧（章炳麟認為可能是與禪相融會）。若無兼以運用劉念臺的說法，則無法維持世俗社會，但是自注「（顧）亭林排王，與（張）楊園、三魚（陸稼書）不同。純以禮法相規，而不甚駁其學說」（太炎：〈答鐵錚〉，民報報館編：《民報》，頁 2381-2382）。關於與禪融合的論述已見於本文所示的《陽明學》誌裏的〈道學上における西郷南洲〉一文，當時禪與陽明學作為「精神修養」之學而盛行於日本，因此陽明學也重視靜坐工夫。可參照坂元ひろ子：〈章炳麟の個の思想と唯識佛教——中國近代における萬物一體論の行方〉，頁 92-112。

性和關聯性，而發表所謂明治時期日本的「健康正常的民族主義（國粹主義）」<sup>152</sup>。同年十二月創刊於東京的《民報》「中國日本兩國之國民的連合」視為六大主義之一而被提及；日本近代國粹主義經歷了日俄戰爭，日本並列於帝國主義列強之一之際，這種民族主義容易轉變成天皇制國家主義、侵略主義，而陽明學也成為推手之一<sup>153</sup>。西元一九〇五年是個具有象徵性的一年——因為這一年是日本與中國帶有「國粹」意味的陽明學於體制上相互呼應的最初和最後的一年。

## 結 論

礙於篇幅，針對中日兩國陽明學從近代之後至現代的種種發展等論述，暫且割愛，接著將進入結論。

中國對於日本陽明學方面的研究，傳統研究有朱謙之編著《日本的古學及陽明學》<sup>154</sup>，而張君勱《比較中日陽明學》<sup>155</sup>的論述開啟了後來臺灣關於這方面研究的觀點<sup>156</sup>。配合本研究所關心的議題，列舉上述兩本研究著作的特徵，姑且不論二者

<sup>152</sup>（原註 53）松本三之介：〈解題〉，《明治文學全集 37：政教社文學集》（東京：筑摩書房，1980年），頁 422-449。

（原補註 103）松本三之介：〈解題〉，《明治文學全集 37：政教社文學集》（東京：筑摩書房，1980年），頁 422-449。

<sup>153</sup>（原補註 \*104）《陽明學》是從「嗚呼我帝國，威武東方雄國，也是世界強國，卻非能於道義上為世界第一等國」（〈精神の修養〉，《陽明學》第 2 號〔1897 年〕，頁 2）這種中日甲午戰爭的社會認知之下所發刊的，而在日俄戰爭之後表示了滿足之意而停刊。

<sup>154</sup>朱謙之：《日本的古學及陽明學》（上海：上海人民出版社，1962 年）。

<sup>155</sup>張君勱：《比較中日陽明學》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955 年）。

<sup>156</sup>（原註 54）蔡仁厚：〈日本的陽明學及其特色〉，《王陽明哲學》（臺北：三民書局，1974 年）；戴瑞坤：《陽明學說對日本之影響》（臺北：中國文化大學出版部，1981 年）。臺灣商務印書館於西元一九七〇年再版了《比較中日陽明學》。

（原補註 \*105）三者的見解幾乎相同，雖然日本儒學的特徵在於欠缺了精微奧妙的議論，但就以理論與實踐的層面上來看，以下五點即可視作其特徵：1. 以「天下公道、公學」作為基礎，朱王兩學相容並蓄（如：三輪執齋、佐藤一齋）。2. 以無法言行一致為恥，為信念而殉身的思想與「知行合一」的重要性（如：吉田松陰、西鄉隆盛）。3. 以忠君愛國、救民伐賊作為超越性的道德理念為基礎，將「知行合一，即知即行」與生死超然於度外的思想視為一同。4. 具積極性的「殺身以成仁」（如：吉田松陰、西鄉隆盛）。5. 縱使因第一個特徵帶有政治性的表徵而爭論其主義，但還不到動用武力而動搖國本的地步。

針對陽明學的評價有一百八十度的差異，二者談及日本陽明學時，皆舉出經典人物——大鹽中齋，並將其視作與朱子學對立的「異端」，而遭受到壓抑的民間革新思想人物（特徵一）；因以「陽明學＝明治維新原動力」的論述而獲得高度評價（特徵二）；尤其是張氏的著作，最顯著的是（朱氏著作則是隱晦不顯）站在明末與幕府來對比中日陽明學，帶有中國陽明學恰與日本陽明學相反，是招致亡國的禍根的問題意識（特徵三）。這種立論觀點主要來自於井上哲次郎所著《日本陽明學派之哲學》<sup>157</sup>、高瀨武次郎著《日本之陽明學》<sup>158</sup> 與其書中井上哲次郎所作的序。接著將依上述所列的特徵，做一論述。

特徵一：第一節所敘述的大鹽中齋的自我意識，時至今日，日本仍通行一時，但這並非事實。此種思考結構是來自於井上哲次郎的論述<sup>159</sup>，井上氏開始論述之前，已懷有德富蘇峰的平民主義（官民和諧）的概念，以其輕視、批評改革前德川幕府時代的官民對立的情況（上揭書敘所論<sup>160</sup>）。特徵二：如前一節所示，明治時期除了陳天華《民報》以外，並無其他文獻記載「陽明學＝明治維新原動力」，依筆者淺見，大正四年（1915）桑原天泉〈明治維新と陽明學〉<sup>161</sup>一文是出現此種說法的較早例子，還有一個例子是昭和四十年（1965）安岡正篤〈明治維新と陽明學〉<sup>162</sup>，

<sup>157</sup> 井上哲次郎：《日本陽明學派之哲學》（東京：富山房，1900年）。

<sup>158</sup> 高瀨武次郎：《日本之陽明學》（東京：鐵華書院，1898年）。

<sup>159</sup>（原補註 \*106）但是井上注釋：「然陽明學非謀反之學是毋須辯解。」見井上哲次郎：《日本陽明學派之哲學》，頁2。臺灣的著作承襲此觀點，相對於井上的觀點，朱謙之《日本的古學及陽明學》認定日本陽明學是王學「左派」的發展，連明清思想史也將梁啟超之後的流變，設置了與井上同樣的框架，但是（朱維錚認為清初對江南士大夫的拮据即是對王學的拮据）如上述揭示的詹海雲論文所指出的，一般而言，陽明學並未被排擠在清朝官學之外。

<sup>160</sup>（原註 55）但是井上氏注釋了：「然陽明學非謀反之學是毋須辯解。」臺灣的著作承襲了此說法。對此，朱謙之《日本的古學及陽明學》以為日本陽明學是王學「左派」的開展。見井上哲次郎：《日本陽明學派之哲學》，頁2。

<sup>161</sup> 桑原天泉：〈明治維新と陽明學〉，《王陽明研究：學說、修養、教化》（東京：帝國堂，1917年）。

<sup>162</sup>（原補註 \*107）安岡正篤：〈明治維新と陽明學〉，《師と友》第17卷第5號（1965年5月），頁2-31。《師と友》由「全國師友協會」發行，本文後又收入二松學舍大學陽明學研究所編：《陽明學十講》（東京：二松學舍大學陽明學研究所，1981年）。中文版則可見於安岡正篤著，景嘉譯：〈明治維新與陽明學〉，《東西文化》第25期（1969年7月），頁3-19。桑原、安岡二氏的論文並非是學術論文，而是帶有社會啟蒙的意圖所執筆完成的文章；二者論述上的特徵即是將明治維新與所謂的革命 (revolution) 視作不同精神層次的偉業。

僅此而已。與蔣介石關係良好的安岡正篤的著作被翻譯成中文，對「陽明學＝明治維新原動力」這一說法在臺灣發酵茁壯，有著極大助益。特徵三：縱使幕府陽明學如第二節所示般荒誕不經，也必須在清初思想史的脈絡裏掌握其一二<sup>163</sup>。與日本不同的是，中國陽明學是招致亡國之源的論點，是上述所舉的高瀨武次郎《日本之陽明學》一書的主張，而且高瀨氏在書裏贊同陸稼書對陽明後學的批判。

井上哲次郎是國民道德論的提倡者之一，從明治二十年代開始，他談論了「極端國家主義」<sup>164</sup>，西元一九三〇年與高山樗牛一起提倡日本主義，其後繼者——高瀨武次郎在其著作《陽明學叢話》裏以日本建國神話祈禱日本帝國侵略戰爭順遂，並針對左翼學生（共產黨）寫了一本思想「勸善」的書<sup>165</sup>。以「幕末陽明學成為維新原動力」和「明末陽明學為招致亡國（民族）之源」之二元對立，形構而成的「陽明學＝明治維新原動力」論點，與孫文歡迎會上賓客的言論不同，是在「成長」<sup>166</sup>到侵略中國的這段時期中形成的獨尊日本的國家主義意識形態。

與上述學者同樣卒於戰後沒多久的馬克思主義學者——永田廣志所著的《日本哲學思想史》<sup>167</sup>被現今中國的日本陽明學研究所使用，而明治維新論則依據井上清

<sup>163</sup>（原補註 \*108）「大凡陽明學如含有二元素，曰事業的，曰枯禪的是也。得枯禪的元素，以亡國家；得事業的元素，以興國家。而彼我兩國之王學者，各得其一，以遺實力也」。高瀨武次郎：《日本之陽明學》，頁 32。

<sup>164</sup>（原補註 \*109）可參照山路愛山：〈井上哲次郎氏に與ふ〉，《護教》（明治 26 年 4 月 15 日）。同年，井上抨擊了內村鑑三的基督教。見井上哲次郎：〈教育と宗教の衝突〉，《國教》第 20 號（1893 年 3 月），頁 12-24。源了圓：〈教育勸語の國家主義的解釋〉，收入坂田吉雄編：《明治前半前のナショナリズム》（東京：未來社，1958 年），頁 165-166。山下龍二論述了內村鑑三「將陽明學評作：打破了帶有官學色彩的朱子學束縛的進步思想，認為王陽明是與基督教最為相近的思想家」，指出「於教育勸語方面，井上與內村的對立，也是二人對於陽明學詮釋上的對立」（見山下龍二：〈中國思想研究はどう進められてきたか〉，《陽明學の研究》，頁 3-24）。然而關於將西鄉隆盛視作陽明學典型的「內村鑑三陽明學」是與井上站在同樣的立場上來討論。可參見溝口雄三〈日本的陽明學をめぐる〉。

<sup>165</sup>（原補註 \*110）「世界萬國中沒有像日本一樣如此理想且傑出地誕生於世的國家，大和民族所發展出的大帝國，加入世界第一等國家之列，之所以有如此旺盛的國勢，是因有根深基礎所致」。見高瀨武次郎：《陽明學叢話》（東京：博多成象堂，1932 年），頁 5。這段文辭可與 \*104《陽明學》第 2 號的文辭相比較。

<sup>166</sup>作者刻意使用反諷的語氣。

<sup>167</sup>永田廣志：《日本哲學思想史》（東京：三笠書房，1938 年）。

《日本現代史》<sup>168</sup> 所來<sup>169</sup>，這兩本著作皆有中譯本。日本戰後歷史學的維新論裏，井上氏<sup>170</sup>的論述尤其重視近代民族國家的成立，融合戰前國家主義思想與馬克思主義而成的日本戰後歷史學，乍看之下是個弔詭的結合體，不過因皆包覆在以日本戰後社會經濟史「進步」為本的「國民國家」概念規範之內，就顯得不那麼突兀。日本戰後，社會經濟史方面對大鹽中齋的研究<sup>171</sup>，也是採用以明治維新論為主軸，將大鹽中齋放置在「國民國家」的概念之下進行討論，而非以分析大鹽中齋思想的方式來研究，而且戰後研究者與戰前一樣地從自己的維新觀來論述大鹽中齋。

在中國與日本的思想史研究上，以現在的眼光來看梁啟超的著作，稱得上是古典，但是梁啟超是學者的同時，也是一名領導建設國民國家的中國政治家<sup>172</sup>。章炳麟、劉師培等人皆是如此，容肇祖、錢穆等人也是抗日愛國的護國主義者。上述所舉的這些學者對於明末清初諸儒的關注，尤其對東林學派的評價裏，有著濃厚的民族主義色彩<sup>173</sup>；我們之所以對大鹽中齋所論述的學統觀無絲毫異樣感，是因梁啟

<sup>168</sup> 井上清：《日本現代史》（東京：東京大學出版會，1951年）。

<sup>169</sup>（原補註 \*111）《日本哲學思想史》由商務印書館發行，《日本現代史》由三聯書店發行。永田廣志著，版本圖書館編譯室譯：《日本哲學思想史》（北京：商務印書館，1978年）；井上清著，呂明譯：《日本現代史》（北京：三聯書店，1956年）。又，《日本哲學思想史》亦收入《永田廣志日本思想史研究（第一卷）》（東京：法政大學出版局，1967年）。

<sup>170</sup>（原補註 \*112）關於日本與中國近代化，井上與遠山茂樹的爭論是眾所皆知的。

<sup>171</sup>（原註 56）可參照酒井一：〈大鹽の亂と畿内農村〉，收入青木美智男、山田忠雄編：《講座日本近世史 6：天保期の政治と社會》（東京：有斐閣，1981年），頁 183-254。

（原補註 113）可參照酒井一：〈大鹽の亂と畿内農村〉，收入青木美智男、山田忠雄編：《講座日本近世史 6：天保期の政治と社會》（東京：有斐閣，1981年），頁 183-254。

<sup>172</sup>（原補註 \*114）可參照陳祖武：〈梁啟超對清代學術史研究的貢獻〉，《清初學術思辨錄》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁 320-344。梁啟超的早期著作〈近世之學術〉（《論中國學術思想變遷之大勢》，收入《飲冰室合集》，卷 7，頁 1094。初刊於《新民叢報》）以與當時抗清革命、破壞主義靠近的立場，將徐乾學、湯潛庵、李光地、毛西河等人貶為「偽君子」、「學界螿賊」的同時，把呂留良的地位提升至清初大儒的首位；經過《清代學術概論》而到了後期著作，梁啟超把戴震視作「我們科學界的先驅者」，將其與朱子、陽明一併推崇為「哲學界的革命建設家」（梁啟超：〈戴東原生日二百年紀念會緣起〉，《飲冰室合集》，卷 5，頁 38-40），並冷靜地給予徐乾學、湯潛庵、李光地、毛西河等人評價（梁啟超：〈近代學風之地理的分布〉，《飲冰室合集》，卷 5，頁 48-81）。

<sup>173</sup>（原註 57）可參照陳祖武：〈梁啟超對清代學術史研究的貢獻〉，《清初學術思辨錄》（北京：中國社會科學出版社，1992年）。

超開始，明清思想史研究的各種說法，皆在日本明治時期國粹主義所促成的「國民國家」概念裏被形構而成。所以，至今日本明清思想史研究，仍不出明治時期以來「國民國家」的概念範疇。

今日的國民國家概念即將被一些事實所超越；不過日本方面仍處於侵略中國的思想「成長」之中，而中國為與其思想對抗，而將有助於建國思想的中日兩國「國民國家」概念客體化，因此總體歷史尚未做得十分完備。話說回來，如本文所示，中日兩國於思想方面的交流極為頻繁緊密，而其思想也隨著各自國家於同一時代所發生的事件變形、重新詮釋後而加以利用。現在須以多國多地域的視野，謹慎用心地調查各國思想史上特殊現象以及與其時代的交互關係，如此一來才能解決上述所提出的問題，而且透過此種研究態度，在未來的東亞圈裏形成新的思想史概念範疇的這一想法，也變得不無可能了。

## 譯後記

廖肇亨、陳威瑋

本文〈幕末、明治的陽明學與明清思想史〉為日本學者荻生茂博(1954-2006)的代表作之一(收入氏著:《近代・アジア・陽明學》〔東京:ぺりかん社,2008年〕)。該文以三個主軸交織,構成一幅宏觀的近代東亞思想圖像:第一,是大鹽中齋以降至明治時代初期,陽明學在日本及中國的革命中的角色;第二,是明清朱子學與陸王學的爭論,及其與官學體制和大鹽中齋之間的關係;第三,是清代王權意志伸張之下,士人的相應活動及學術上受到的影響。大鹽中齋作為叛亂者的形象深植人心,在當時受到佐久間象山等朱子學者的抨擊,而又在明治維新時成為具有革新思想的人物。作者首先回到大鹽中齋《洗心洞割記》和《古本大學刮目》的內容重新梳理,指出中齋將自身置於清代思想的脈絡中,推崇湯斌(潛庵)和彭定求(南昫),並連帶肯定王門的良知修證派和歸寂派等東林體系諸儒,而非王學左派;只不過,其後陸稼書思想傳入日本,為日本朱子學利用,來抨擊中齋在內的陽明學。作者進一步辨明,中齋為了強化自身心中的陽明學系譜,不僅批評陸稼書過於偏狹,也高舉毛奇齡與朱彝尊和陽明學的關係。但卻忽略毛奇齡在品行上的爭議,以及朱彝尊、彭南昫和陸稼書間的往來,對陸稼書貶抑太過。而事實上,湯潛庵對時風的批判,並不是來自於陸稼書對王學的攻擊,而是憂心當時因官僚們的朋黨之爭,而以學問為名分互相攻訐。也因此,中齋對清代思想圖像的描繪有失準確。

接著,作者又透過湯潛庵為康熙皇帝重用的例子,談到清朝為了鞏固統治勢力,會安撫受到內亂影響的鄉紳地主階級,但又需要削減其政治勢力,使得鄉紳層中同時出現清官和貪官。清官與皇帝聯手,來面對派系鬥爭下的權力結構,另一方面也與朝廷追求穩定秩序的企圖相合。此時的「正學」不僅指朱子學,而應該是「自得之學」,因此,其實內在有陽明學甚至佛學的脈絡。只是清初需要較穩定的社會規範基礎,故自得的工夫轉移到朱子學上。而雍正皇帝更強烈地打擊朋黨,強調規範,陸稼書的地位在其去世後大幅上升。中齋所反對的陸稼書形象,可說是在這種氛圍下形成的。最後,作者轉而探討陽明學在近代中日的角色,指出實際上從

幕末到明治間的陽明學興盛過程中，還是有不同的傾向。在明治時代，其實是人為操作下的國粹主義產物，包括德富蘇峰、三宅雪嶺、吉本襄等人對陽明學的讚賞與鼓吹，其實是為了國民國家的概念所需要的革新、進取思想而為；梁啟超、章太炎等人受到日本影響而同樣肯定陽明學，事實上，影響他們的是這種國粹主義脈絡下的思潮。包括對大鹽中齋形象的認識、對陽明學是明治維新精神原動力的說法、對中日陽明學差異導致的政治結局之不同的看法，都與此脫不了關係，也連帶影響到戰後臺灣對這些問題的認識。作者強調，在中日兩國思想交流緊密的情況下，需要以多國視野謹慎觀察思想史上的現象與時代之關係。這篇文章不僅觸及了東亞地區王權與思想之互動的複雜案例，同時又透顯了以東亞為視角來觀察思想史的意義，也就是，以此充分應對現在以及將來的東亞各國交流。這提醒我們，確實應該謹慎地面對真正基於史料而顯現的歷史複雜面。

由於荻生氏原文並未在註腳處清楚呈現徵引來源，故本文經譯者陳俐君翻譯後，又在廖肇亨教授總其事下，由曾詩涵、賴霽澄、郭珮君、劉家幸、賴思好、陳威璿等人重新添加出處說明。文獻徵實曠日耗時，尚多有未能盡如人意者。因係以方便讀者複查為要，乃有與原文不盡相同之處，且亦有無法複查者，在此敘明。